

عَلَى حَرْبٍ

# التأويل والحقيقة

قراءات تأويلية  
في الثقافة العربية



التأويل والحقيقة

الكتاب: التأويل والحقيقة

المؤلف: علي حرب

الغلاف: مؤسسة مصطفى فانصر للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : 00961/1 / 4711357 — 03 / 728471 — 03 / 728365

E-mail: kunoexpress@hotmail.com

kunoexpress@yahoo.com

جميع حقوق الطبع محفوظة ©

سنة الطبع: 2007

# التأويل والحقيقة

قراءات تأويلية في الثقافة العربية

علي حرب



## مقدمة الطبعة الثانية

مع صدور هذه الطبعة الثانية من كتابي : «التأويل والحقيقة»<sup>(١)</sup>، وجدني أثير في هذه المقدمة الجديدة، مسألة العلاقة التي تقوم بين المؤلف وكتابه له بات قديماً إزاء جديده الذي لا يفك عن الصدور.

ولا شك أن العلاقة بالكتاب القديم الذي سبق نشره، ليست كالعلاقة بالجديد الذي يُعدّ للنشر للمرة الأولى. ففي هذه الحالة الأخيرة، شاعل المؤلف مع كتابه كالمالك الذي يتصرف في ملكه، أو كالمصانع الذي يحرص أشد الحرص على صنيعة، وربما يتعامل معه كالتخاليق الذي يأخذ المحب بما يخلقه. وبالأجمال فالمؤلف، يتعامل مع كتابه الجديد، فيعلن كامل مسؤوليته عنه، ويدافع عن كل ما جاء به من الأقوال والآراء. وإذا كان عليه أن يكتب لكتابه مقدمة أو توطئة، فإنه يتحدث عن محتوياته محاوراً عرض خطه عمله أو تسويق مقولاته؛ وقد يتكلم على الجديد الذي حققه، مشيراً إلى المشكلات التي أتلفها، أو إلى المقاهيم التي بلورها، أو إلى الآلية المتبعة التي استخدمها، أو إلى منطقة التفكير التي سعى إلى اختراقها والعمل فيها.

ولكن الأمر يختلف مع الكتاب القديم، كما هي حاله، مثلاً، مع هذا الكتاب الذي تلفت بين يديه هذه أعمال فكرية، صدرت على امتداد السنوات العشر التي تفصلني عن زمان صدوره. في مثل هذه الحالة، يستقل الكتاب بوجوده عن مؤلفه، ويكتسب وقائعته كخطاب قائل للصرف والتداول من حيث منظوقاته، أو ككثير يفرغ نفسه بقدر اتصاله بمجرى الأحداث والأفكار. بكلام آخر، ما إن يخرج الكتاب من يد مؤلفه ويصدر على الملأ، حتى تصبح له حياته المستقلة، بفعل العلاقات التي تنشأ بينه وبين القراء، أي بفعل ما يصدر حوله من تعليقات أو انتقادات أو تفسيرات، تسير به إمكناً للتفكير فيما يحدث، أو تجعله مداراً لسجل الأفكار، أو حقلًا لقراءات مستقلة لا تبحث فيه دوماً عن مقاصد

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن دار الفكر، أيضاً، حزيران، ١٩٨٥ م.

المؤلف، بل تعدى ذلك إلى المنظير في غرائط النص للكشف عن محجوبات الخطاب وحيات الكلام.

بهذا المعنى لا يعود الكتاب ملك مؤلفه وحده، أو مجرد ظل له، بل يشترك في ملكيته القراء أنفسهم، والأسرى القول بملك الكتاب حداثة كوثيقة تاريخية، أو ينزع مشروعته كعمل أدبي أو فكري يترك أصداءه ويولد مفاعله وظلاله. وعندنا لا يجدد اللعب بنصه ومثته، أو لا يعود يجدي لتجامله أو السعي إلى طمس حقيقته.

وثمة مثالان في هذا الخصوص، بالإمكان استعادتهما وقراءتهما لم يقرأ فيهما: الأول هو مثال عربي يقدّمه كتاب طه حسين: «في الشعر الجاهلي». فمن المعلوم أن المؤلف كان قد تراجع عن بعض ما كتبه، وربما عن أهم ما كتبه، تحت ضغط المجتمع وروية المحرم. ولهذا فقد صدرت الطبعة الثانية، من الكتاب المذكور، معدلة بعض التعديل، وبعنوان مختلف بعض الاختلاف هو: «في الأدب الجاهلي»<sup>(١)</sup>. ومع أن النص الأول مُنِع من التداول يومئذ، يحكم الخرم الذي فُرض عليه، حتى كاد الناس لا يحررون منه ولو على نسخة واحدة، فإنه يعود الآن إلى التداول من جديد، بصرف النظر عن مواقف طه حسين، وبالرغم من المحاولات التي بُذلت لمصادرتة وإخفائه. فإزادة المعرفة تحتاج منطقة المحنوع أو المسكوت عنه. وما يُكتب بملك حقيقته بقدر ما يتخبط في صياغة الحدث، ويكون على علاقة بالحقيقة نفسها.

أما المثال الثاني، فهو مثال أردني يقدّمه كتاب كنع في «لقد العقل المحض»، وهو أدخل فيما أتت بعده. فمن المعلوم أن كنع عمد في الطبعة الثانية لكتابه، إلى إحداث بعض التغيير والتبديل الذي طال نظام العرض ومنهجه، حذفاً واختصاراً في بعض المواضع، أو توسيعاً وتحسيناً في مواضع أخرى<sup>(٢)</sup>. بيد أن بعض القراء والناقد والمترجمين، أكثروا اعتماد الطبعة الأولى، كمرجع يستندون إليه في تعاطيهم مع النص النعني. وهذا يعني أن ما كتبه كنع لأول مرة، لم يعد ملكه، بل غداً كلاماً له آثره ومفاعله، ويوسع القارىء استعادة هذا الكلام المحلوف والاشتغال عليه، بما يؤدّي إلى إحيائه وتفعيله، أي إلى إعادة

---

(١) راجع مقدمة الطبعة الثانية التي كتبها طه حسين للكتاب بعد تعديله في «الأدب الجاهلي»، دار المعارف، الطبعة الرابعة عشرة، القاهرة ١٩٨٦ م

(٢) راجع مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «لقد العقل المحض»، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٨ م

تشغيله بوضع من جديد في سوق التداول.

صحيح أن كسط يعترف لو يته في مقدمة الطبعة الثانية، إلى أنه أجرى تعديلاته على الطبعة الأولى، لإزالة ما تعرض له كتاب «القدرة» في بعض نصوصه وقضاياها ومقاصدها، حتى لدى أهل الاختصاص وذوي النظر الثاقب، من الالتباس وسوء الفهم والتأويلات المغاظة. ولكن هذه الآفات لم تزل بعد الطبعة الجديدة، بل هي باقية ولن تزل، بدليل أننا، نحن المعاصرين، ما تزال نختلف على تأويل أحص ما يتميز به الانجاز اللفظي، وأعني بذلك مفهوم «المتعالي» الذي عجز النزاع عن شرحه على كثرة الشروحات واختلافها، فحجز كسط نفسه عن إيضاحه وتبليغه، بالرغم مما بذله من محاولات التوسيع والتعميل والتحصين.

ولا شك أننا هنا في مراجعة ملوك يقضي إليه المفهوم التقليدي للنص والقراء، لا يمكن تجاوزها إلا بزعزعة الإشكال من مفرجه. وأعني بذلك أن المسألة ليست، كما قرأ كسط، مسألة ضمنية في العرض أو «النص» في وضوح الأدلة يحتمل مسؤولية هو نفسه، ولا هي مسألة «سوء تفاهيم» أو «تأويلات مغاظة» يتحمل مسؤوليتها القراء، وإنما المسألة أن فهم النص، أي نص كذا، هو مجال دائم للالتباس وسوء الفهم، ومصدر لثباين القراءات وتعارض التأويلات. وهذا الأمر، أي الالتباس وسوء التفاهيم والتعارض، يصبح مفهوماً أو يجري تخطيه، إذا قرأنا نص كسط بين معاصرين، أي إذا انتقلنا من نقد العقل إلى نقد النص<sup>(١)</sup>.

والدخول على المسألة من المداخل الأخير، أي من نقد النص، يعني جملة أمور:

إبه يعني، أولاً، أن لا قارئ للنص يلق على مراد مؤلفه بالتمام، إذ النص شجاع دوماً مقاصد المؤلف، أي هو غير ما يقوله المؤلف أو أكثر مما يقوله، ويعني، ثانياً، أن لا قراءة تلبس على حقيقة النص، لأن النص ليس شيئاً بالحقيقة، بقدر ما هو مساحة للتسايق والتعارض. ويعني، ثالثاً، أن النص الذي يخضع للتأويل، هو دوماً حُرْية للتحويل أو التحوير أو التعريف. لأن التأويل هو حَرْف للكلام، أي خروج على الدلالة والتهك للنص. ويعني، أخيراً لا أنراً، أن لا مجال لفهم النص على نحو واضح متوافق. لا ليس

(١) راجع، بهذا الخصوص بين البكتين، كتابي: نقد النص، المقدمة؛ وإيضاً وخاتمة كتابي: المنهج والمصنف، استراتيجيات القراءة، من نقد نقد النص. وكلا الكتابين صادر عن المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الأول صدر عام ١٩٩٣ م، والثاني عام ١٩٩٥ م.

فيه، لأن المفهوم، أي مفهوم، يشرب يحدوده في منطقة التخيل واللامفهوم أو اللامعقول، وهذا ما يمنحه تلكه وكنافته أي قوته وما يجعله، من ثم، موضعاً لقراءات لا تتناهى. ومعنى المعنى، أي معنى ذلك كله، أن لقد النص يفتح أطفاً للتفكير، يتيح تجاوز الكلام على التأويلات الخاطئة أو القراءات السيئة أو الالتباسات غير المفهومة، إلى التعامل مع الموضوع بطريقة مختلفة، بحيث تُقرأ فريدة قائمة مستقلة، تحدد المعرفة بها والمعرفة، أو توسع مفهومها لها وللقوم.

بهذا المعنى لا يرجع الغاري، إلى النص لكي يعرف ما أراد المؤلف قوله، بل يلتفت إلى ما يستكت عنه القارئ بالذات، منبهاً ما يحاربه الخطاب من الحجب والاستبعاد والتلاعب، كاشفاً عما يترأى خلف المقولات من المس العميقة أو الآليات اللامعقولة أو الممارسات المعتمة. بذلك لا يعود مهماً شرح المؤلف لما أراد قوله في نصه، ولا تقيه لما أراد المفسرون أو المؤولون تفكيكه، بل إذا شروح المؤلف لأقواله أو تسريقاته لمقولاته، يمكن أن تُعامل بمنزلة قراءات الغير لنصه. ولا فائدة تتطابق مع ما تقرأ، بل مسوخ القراءات أن تخطب عما تقرأ، لكي تقرأ فيه ما لم يقرأ، أو تقول ما لم يكن ممكناً قوله. وعندما تخطو القراءات طعماً معرفياً لا يخلو من الابتكار والتجديد. وهكذا ففي هذا النحو من القراءة، لا يقرأ النص للوقوف على المقاصد النهائية للمؤلف، ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يقرأ بلصد تغيير العلاقة بالحقيقة، أي لأقامة علاقات جديدة، مع الأشياء والكلمات والأفكار، يتيح فهم اللامفهوم واللامتوقع، وحمل المعنى على التفكير، قابلاً للدرس والتحليل.

إطلاقاً من هذا الفهم للعلاقة بين المؤلف وكتابه، أو بين الكتاب وقارئه، لم أأنا أن أغير في كتابي هذا، إلا ما اقتضاه تصحيح الأخطاء اللغوية، أو تسوية العبارات المضطربة، أو ضبط النص من حيث الوصل والفتصل. ما خلا ذلك لم يكن لي، إزاء إعادة طبعه، أن أغير أو أعدل في محتوياته وأغراضه، أو في منهجه وصياغته. فالكتاب أصبح ملك القراء بمعنى ما وإلى حد ما. ولعل بعضهم أرادوا كذلك، أو هم تعاملوا معه بصورة الأولى<sup>(١)</sup>. فليس من المشروع أن أعدل فيه. وأفضل من ذلك، فإن كل تغيير أودعته عليه، يتم من هذا

(١) أثير إلى أن الطلاب الباحث، رحيباً الرحيم، قد أخذ رسالة حول هذا الكتاب في جامعة الزيتونة تونس، للغة الجامعية ١٩٩١ - ١٩٩٢ م. وهذه الرسالة هو: "منهج التأويل عند علي حرب، من خلال كتابه التأويل والخطبة".



الطور الحالي من تطوري التفكير. ولا شك أنني تعثرت عما كنت عليه من قبل. ويوسع الفاريء أن يقرأ ناهي الحالي إذا أراد أن يقف على تطوري التفكير. فلا داعي، إذن، أن أخبر في كتاب اليوم ما كنت لا أتوقف عن كتابته الجديد.

لا يعني ذلك أن كتابي هذا، قد انفصل عني كل الانفصال، أو أنني قد تخلصت يدي منه، وإلا لما كان ثمة معنى لكتابة هذا التصدير للطبعة الثانية. فإنا ما زلنا مسؤولاً عنه، ليس من الناحية القانونية وحسب، بل أيضاً من الداعية الأدبية والفكرية. ولا شك أنني متعلق به بعض التعلق، بقدر ما يحمل اسمي، ويقدر ما تلعب صلاتي به أن أمارس هوايتي ومتعني، عبر الألفاظ في عالم الكتابة والعمل الفكري.

وإني إذا رجعت إليه الآن، بمشغبة طبعه من جديد، أعترف بأن موقفني منه ليس واحداً، بل فليس متعدد، على قدر التماس الكلام ولتعدد المعنى. فهذه أجراء ما أقرأها اليوم. فأجد نفسي غير قادر على أن أبذل فيها حرفاً واحداً، بل لو أردت كتابتها الآن، لما كتبها أحسن من ذي قبل. وربما أعجز عن صياغتها على نحو ما فعلت، إذ الكمال كتاب الهامات واستعاراته. وهي المقابل هناك أجزاء أقرأها، أشعر بأنني تجاوزتها إلى فصاءات أخرى، بعد ما حدث في فكري ما حدث من الاختلاف والمغايرة، أو على الأقل لا أكتبها الآن كما فعلت يومئذ. وقد تصرفت إزاءها كأنني لست كاتبها، بمعنى أنني تعاملت معها بوصفي شخصاً آخر، كان عليه أن يقرأ نصاً طُلب إليه أن يقتصر فقط على تنقيح، مكتسباً بإصلاح الألفاظ اللغوية والشكلية، دون أي تعديل في الأفكار والأسلوب والمصاحفات.

وإذا كان المنهج الذي اتبعته في هذا الكتاب، هو «التأويل»، على ما صرحته في مقدمته الأولى، فإني أختلف اليوم من حيث منهجي في القراءة، ومن حيث طريقة تعاملتي مع النصوص. ذلك لي أقرأ النص، الآن، بحسب «استراتيجية مثلاً» يتداخل فيها التفسير، والتأويل، والتفكيك. وذلك على نحو لا يفتك فيه التأويل عن التفسير من جهة، ولا عن التفكيك من جهة أخرى. «التأويل» بما هو خروج على الدلالة، يستغرق التفسير، إذ لا خروج على الدلالة من دون معرفتها، والتأويل، بما هو انتهاك للنص، قد يؤول إلى التفكيك، وعندما يجري تجاوز البحث عن المعنى للحفر في طبقات الخطاب وأبينه، أو للقراءة في صمت الكلام وفراغاته، بما يكتشف عن آليات النص في إنتاج المعنى، أو إعراده في إقرار الحقيقة، أو الأحيى في إخفاء ذاته وسلطانه.

ولا شك أن جرثومة التفكيك كاسية في فرائدي التأويلية، لما قرأت في هذا الكتاب

من النصوص والأعمال الفكرية، سواء منها ما اتصل بترات الإسلام أو بفلسفة اليونان،  
 بكلام العرب أو بخطاب الغرب. وهذا المنهج في معالجة النصوص، القائم على تجاوز  
 العنطوق والمصرح به إلى المسكوت عنه والمستبعد من نطاق التفكير، هو الذي جعلني في  
 هذه المقدمة أتعدي الكلام على محتويات الكتاب وأطروحاته، إلى الكلام على العلاقة التي  
 تربط بين المؤلف والنص والقارئ<sup>١</sup> وهو الذي أتاح لي، كقارئ، لكتابي، أن أقرأ فيه بعض  
 تفكيرية، أي على غير ما هو في منظوفه وبيانه.

بيروت، تشرين الثاني ١٩٩٤ م

علي حرب

## المقدمة

### المنهج والحقيقة

#### فن التفهم

يضم هذا الكتاب بين دفتيه مجموعة دراسات فلسفية يتنصّب الاعتماد فيها في الأكثر والأخص على تضاد العقل العربي والفكر الإسلامي. ولقد كتبت هذه الدراسات في أوقات متباعدة نسبياً وأنتجت كل واحدة منها بصورة مستقلة عن الأخرى. فضلاً عن أنها تناولت من حيث استواء العبارة، ومن حيث وضوح الطريقة ونضج المقال. لذا، فهي لا تواف كتاباً متكامل فصوله وتترابط أجزاؤه في وحدة متسلسلة أو في بيان محكم. وكان بالإمكان أن تكون أزيد أو أنقص عدداً دون أن يجل ذلك بالقصد من وراء جمعها. لما هي إلا تناوين مقالية ودراسات نظرية تعرض المفاهيم الفلسفية شتى، وتعالج مسائل ثقافية متفرقة، وتطل على مجالات متعددة للتراث الفكري العربي. بيد أنها وإن كانت تنظر إلى الوحدة الظاهرة، وحدة الموضوع والعرض والأسلوب، فإنها تشترك في المنحى ووجهة النظر. ذلك أنها تنم عن نفس الموقف من التراث، وتصدر عن نظرة يعتنقها إلى الأصول. ولا شك أن هذه النظرة كانت تتعمق وتطبع باستشعار البحث ودوام التأمل. ويتكلام آخر، إن هذه المقالات تعرض للنسب الإشكالية، وإن كان ذلك لا يتم دوماً بصورة واعية وقصدية: كيف ننظر إلى التراث؟ وكيف نقرأ النصوص؟ وكيف نتعامل مع الأصول؟ بل كيف نقرأ دواجن الفكر ونرى إلى حاجات العقل بصورة عامة؟.

وإذا كان من الجائز أن يحرم المرء إلى ما كتبه وما فكر به لاستخلاص القواعد التي وجهت بحثه والإدانة عن الشكّل التي بنى عليها مقاله، لأنكنا القول إن المباحث التي بين أيدينا لتجيب عنها طريقة معينة في قراءة الأصول. إنها نماذج لقراءة تأويلية بالدرجة الأولى. وسنعرض في هذه المقدمة أبرز ملامح هذه القراءة وأهم قواعد تلك الطريقة.

نطلق هذه التناوين المطالية من النظر إلى دواجن الفكر الإنساني والعربي بوصفها

إمكاناً للفهم وحفظاً للدرس ومجالاً للكشف، وذلك فيما يتعلق مطلقاً بالعناصر وبنسبتها الشكلية وبنسبتها للمعكم، أي فيما يتعلق القضايا التي تيرهن عليها والأساق التي تنظمها والمذاهب التي تعمل بها، ويصرف النظر عن العوامل التي تسهم في تكوينها أو العناصر التي تشكل منها أو المصادر التي تنهل من معينها. تلك أن النصوص الرئيسية، وخاصة تلك التي شكلت مراجع معرفية وأصولاً ثقافية وغذت بمثابة تأسيس فكري، إنما عطلت، هي المنظور التوليدي، من الحصر والتقييد، ونضع على أن نقال بصورة نهائية، أو أن نقول تأويلًا وسيد الجلسب، إذ لا تأويل نهائياً في الحقيقة. بل إن هذه النصوص ينبغي باستمرار إلى المسألة والبحث وتحقق الفكر دوماً على التقيب والكشف، بحيث يبدو مجالاً إنمًا يتم يتل أو يُعقل. ولذلك، فإن هذه القراءة لا تهتم بعلامات التنسب التي يتراب الفكر، لأن من شأن الفكر الحق أن لا يتعلق على نفسه في نسق جامد، كي لا يلغي بذلك إمكان المسألة والفهم. ولا تهتم أيضاً برد الأفكار إلى مكوناتها وعناصرها إذ البحث عن المكونات يؤدي إلى تفويض المعنى، لأنه ينكر أن يكون الاختلاف مولداً للمعنى. ولا هي تبحث في آلية العقل، أي في الأداة التي يستخدمها في إنتاج ما يتجدد، لأن العقل ليس أداة ولا آلة، وإنما هو إمكان ذهني، فضلاً عن أن العقل هو في النهاية ما يعقل. وبالإحصار، إنما نرى إلى النصوص بوصفها فسحة كلامية متجددة واستمالة لا يتوقف عن التأويل.

ولإيضاح ما ذهب إليه نورد الأمثلة على ذلك. والمثال الأول نأخذ من أفلاطون، بما هو أصل من أصول الفكر وأصل التفكير الفلسفي على نحو خاص. فإذ لا ننظر هنا إلى فلسفته من وجهة نظر التعارض بين المادي والمثالي، بحسب ما يفعل بعض مؤرّخي الفكر، وإنما ننظر إليها بوصفها مصدر التسؤلات والأصم التي تفرعت منه الإشكالات، ولتكونها فتحت أمام العقل أبواباً لم تغلق بعد ولن تغلق. وكل محاولة لإطراف هذه الفلسفة في نسق عقلي صارم إنما هو تحجيم لها وتقييد. لذا، كان الفكر الأفلاطوني مجالاً لاختلاف الشروحات وتباين التأويلات وتشعب المذاهب. والمثال الثاني يقدمه الفارابي. فإذ نقرأ فلسفة المعلم الثاني، فليس لإظهار أوجه التشابه والتباين بينه وبين المعلم الأول، ولا من أجل البحث عن مصادر نظريته هي «القيس»، لأن في ذلك تجرئاً للرجل من أصلاته الفكرية، وإنما همنا من تلك القراءة الوقوف على نظرة هذا الفيلسوف إلى «الروحي» وكيفية فهمه له، وعما إذا كان هذا الفهم يتيح لنا إعادة فهم الصلة بين العقل والروحي، بل إعادة فهم العقل نفسه. وبشكل عام، فإن ما همنا عندما نقرأ مؤلفات أبي نصر، هو ما بحث الدهن على البحث والتقيب، ومن هذه الوجهة يبدو لنا مثلاً أن الطريق الذي يصعب بين الحق

والحقيقة، إننا نفتح المجال لبحث الصلة بين الحق والوجود، ولإعادة تأمل النظام الإسلامية برمتها. وأول أعضائها نموذجاً لذلك ينقله الفقيه والمفكر السياسي الماورقي، أمكننا القول أن ما يجلبنا في قراءته ليس مشروعه السياسي ولا معرفة أصول نظريته الأشعرية، وإنما يجلبنا صدق مثلاً كلام ربما لم يستلقت نظر أحد، مثل الأتوال التي يسونها في تصاميف تصالحه للملوك حول ملعية التأويل وحقيقته وصلته بالاختلاف. وهو كلام يفتح أمامنا الباب لإعادة عطف مسألة الاختلاف في الإسلام ولإعادة فهم مسألة الانقسام الاجتماعي بصورة عامة. وفي مثال رابع يقدمه ابن حزم الأندلسي الطاهري، لا نجد فائدة من الاهتمام بالمذهب الذي أسسه الرجل، وإنما يهمنا فيما وراء مذهبه الطاهري المصادر العقلية التي يطوي عليها، كما تهتمنا نظراته الأصلية للأشياء، وهي نظرة فيها من الخصوصية بحيث تسمح لنا بإعادة فهم العديد من المسائل كالعقل والخلق والفساد... وفي مثال خامس، فإننا عندما ننظر في أعمال ابن رشد الفلسفية لا يهمنا أن نعرف أين أصاب وأين أخطأ في جدالاته أو في معرض توفيقه بين الحكمة والمشرية. إذ أننا لا ننظر إلى تاريخ الفكر، وخاصة الفكر الفلسفي والديني من منظار الخطأ والصواب. فليس الفكر الفلسفي تصحيحاً متواصلاً للخطأ وإنما هو تأويلات متصلة ومتلاحقة. ولذا، عندما نقرأ ابن رشد، فإننا نهتم بكيفية تأرله للمسائل التي نطرق فيها وبالكشف عن القواعد التي يستخدمها في تأرلاته. وبمعنى آخر، نسعى إلى تأمل أعماله من جديد، فنعيد تأرلها، وفي مثال سابع، فإننا عندما نقرأ تراث ابن عربي، لا نسعى إلى إعادة صوغ مذهبه في فريدة الرخوة أو إلى التعرف على أصول تفكيره عند من سبقه. فذلك أن فكر الشيخ الأكبر هو من الغنى والعمق والإنساع بحيث يستعصي على أية محاولة لنظمه في نسق محدود أو ضيق في اتجاه واحد. لكننا نحقق بالمعاني وتأرلاته شتى بالدلالات. لذا، فإننا عندما نقرأ آثاره، إنما يستلقت نظرنا في الدرجة الأولى ما يطوي عليه القول هذه من فسحة كلامية تسمح بإعادة تأمل أكثر موضوعات الثقافة العربية والإسلامية، بل تغني معرفتنا بكثير من المسائل والقضايا التي نطرق فيها الفكر الغربي الحديث. وأخيراً، فإننا عندما نعود إلى قراءة من القراءات الكبرى التي شرحت الوحي أو فسره وتأرلته، لا يهمنا أن نعرف أيها الأصح والأقرب إلى الأصل، إذ الأصل لا نستقصي معانيه ولا يحيط به تفسير، وإنما يهمنا من العودة إليها إعادة تأملها، لتفكش فيها عن محال جديد للتفكير ونرى إليها كإمكان جديد لإعادة مسألة الأصل وتغير خصوصه وتأمل أقواله للتوفيق على بعض معانيه. وبكلام آخر، لا يهمنا في هذه القراءات المعاني التي تقولها بقدر ما يهمنا المعاني الباطنة التي تغفلها.

وإذا كان هذا العلم يصح على الأصول الفكرية عامة، فإنه يصح من باب أولى وأوجب على أصل الأصول وأسر القراءات بالنسبة إلى الثقافة العربية وإلى العقل الإسلامي. وتعني بذلك الوحي والفهم. لأنه مما لا جدال فيه أن الوحي، بما هو إلهام إلهي، معاني فائضة ودلالات يصعب حصرها وتبسيطها في نسق واحد أو قراءة معينة أو تفسير وحيد وشامل. فهو كلام لا يقبض ومعنى لا ينفذ، كما قيل عنه، وكما وردت الإشارة فيه عنه وله. إنه حقاً مرجع، بما هو أمر راسخ. ولكنه ليس مرجعاً سلطوياً وحسب، بل هو أيضاً مرجع الدلالة وينبع المعنى. به يجتهد الفكر وفيه يوثقل العقل.

ولهذا كان التأويل «الطريق الملكي» الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحق، كما ذهبنا إلى ذلك، بل إنه في النهاية طريق كل عقل في تعامله مع النص وفي قراءته وتاريخه. وبالتأويل يسير المؤول بدءاً مجهولاً في النص، ويكتشف دلالات ما اكتشفت من قبل، ويقرأ في الأصل ما لم يقرؤه من قبله، فيعقل ما لم يعقل ويولد المعنى من حيث يُعقل اللامعنى، ويستنبط المجهول من المعلوم. وما العلم إلا ذلك، أي أن يعلم الإنسان ما لم يعلمه. إذ العلم بالمعلوم ليس علماً بل تعليم. وهكذا، ليس التأويل العلم بما هو معلوم سابقاً ومسبقاً، بل هو العلم بما لم يعلمه الإنسان. إنه استنباط من المعلوم واتجاه في صميم الأصل، إنه ليس يسمح بتجديد الدلالة. وإذا ذاك يفت الإنسان في نفسه على حقائق لم يسبق له أن وقف عليها، ويشعر بضرورة تعريف الأشياء من جديد، ويصير قنعة إمكاناتاً عقلياً مفتوحة.

وعلى هذا النحو ينبغي قراءة الأصول ومساءلتها. وعلى هذا النحو أيضاً يمكن النظر في كل أثر فكري. رغبةً لذلك يمكن القول أن النصوص التي نشأت حول النص الأصلي لا تستند حقيقة الأصل. وإنما هي قراءات وأولات أي أنها قبل التأويل، نصلاً عن إعادة النظر. وهكذا، فإن الأصول تحتاج دوماً إلى أن تكتشف من جديد.

ولا شك أن إعادة اكتشافها هي في الوقت نفسه إعادة اكتشاف للذات وإعادة بناء للفكر ونهوض للوعي من سباته. فالإنسان إذ يعود إلى النص، فكمي يسأله عن حقيقته (حقيقته المؤول) ويبحث فيه عن معناه. ولذلك فهو عندما يقرأ الأصل يكتشف فيه نفسه ويرى إلى ذاته ولا يعني إلا ثمرة فكره وعقله. فالنص هو حلاً مرآة. وليس الأمر من قبل تحصيل المحاصل. فالمؤول إذ يعود إلى الأصل ليقرأه، إنما يعود إليه من خلال تجاربه، ويرجع عليه حاملاً ما حقله وعقله. وكلما التفت لتجاربه الإنسان وأزادته خبراته

والسبب بملوفه ولطف نظره، وجد في النص معني جديدة وأقبل عليه بغير حديد. ولذلك لا تتطابق قراءة للنص مع الأخرى، حتى لدى القارئ الواحد، إذ كل قراءة تستلزم أثر الذات. والمحل هو ذات. ولا يهدف بذلك أن المؤؤل يمكن أن يرى في النص كل شيء وأن المعرفة تطابق عالمي بين الفكر والنفس. وإلا صار الحكم اعتباطاً، وتحوّلت المعرفة إلى خطاب أجيوف. فلنكتس حقيقة ونفسية من الوجود. وإنما المقصود أن المؤؤل الحق لا بد أن يلف على مسافة من النص، الذي هو موضوع التأمل أو التأويل، نتيج له مساكنة والتجاوز منه. ذلك أن المعرفة إنما تفرّض قيام ضرب من «اللامساواة» حسب المصطلح الهيرشلي، بحيث يخرج الشيء من نفسه وينشأ الوعي على ذاته. فلا يرجع إليها إلا بعد مجاوزتها ولا يطابق منها إلا بعد أن يصير شيئاً آخر، أي بعد مغاييرته لنفسه. وعندنا يصير العقل ذاتاً وموضوعاً في آن. وهذه المغايرة أو الوساطة بين الذات والموضوع، والتي هي في النهاية وساطة بين العقل وذاته، تتجلى على نحو خاص في مجال النظر الفلسفي الذي هو في الحقيقة نظر العقل في ذاته. وتتجلى في قراءة التراث، وذلك بقدر ما يعش التراث جزءاً من حقيقة المؤؤل ووجهها له. فهي تأويل التراث إنما يتناول المؤؤل نفسه في الحقيقة، فيصبح المؤؤل والمؤؤل واحداً. وإذا كانت المعرفة تفرّض المجاوزة والمغايرة، مغايرة الذات لذاتها، فلا محيص لمن ينظر في التراث من أن يلف على مسافة من موضوعه، أي من ذاته ووعيها، وهذه المسافة تجعلها زمالية للكانن الإنساني، بما يعنيه ذلك من الاشتقاقات والمجاورة والقلق والمغايرة. ذلك أن المؤؤل إنما يباشر النص وينطق بمعناه غير الأحوال التي يشهدها والأطوار التي يمر بها والتماسات التي يلفها. فهو يعود إلى الأصل بعد أن يكون قد انفصل عنه انفصالاً ما، ويرتد على التراث بعد أن يكون قد غاب عنه مغايرة ما، وبذلك يجدد نفسه له ويحدث الفهم نفسه. فالتأويل هو في الفهم بل «فهم الفهم» كما يذهب إلى ذلك أرياب القادويل من المعاصرين وبالأخص غادامير<sup>(١)</sup>. وفي ذلك ما يدعم وجهة نظرنا، من حيث أننا ذهبنا غالباً إلى القول بأن القادويل إنما هو إعادة تعريف الأشياء، ومن ضمنها إعادة تعريف الفكر والعقل والحقيقة والمنهج المؤولي إليها.

وهكذا، لا يمكن التغافل أن تتجدد ما لم يلف العقل على مسافة من نفسه وما لم يتجسّد له وحي مغاير بذاته. فيرتد على تراثه وتاريخه من خلال واعيه بكل شروطها

(١) راجع عرض آراء هذا المفكر في مقالات الأستاذ مطاع صفدي المدونة تحت عنوان «الاستراتيجية السيمية»، مجلة الفكر العربي المعاصر، وخاصة العدد المزدوج ٣٠ - ٣١ صيف ١٩٨٤ م.

وإعادتها، ويرجع إلى نفسه بعد صبره وعفائه. وإذا فُكَّ تَمَّ مساحلة الأصول وإعادة قراءتها على نحو يؤدي إلى إعادة اكتشافها ومناقشتها. ولا يعني ذلك أن عملية المغامرة تحصل في العقل بمعزل عن نظره في الأصل. ذلك لأن العقل إذ ينظر في الأصل وينظر للنص، إنما يتأمل تراثه وتاريخه. ومغامرته لتفككه إنما تعني في الوقت نفسه إعادة اكتشافه للأصل وإعادة بناء للذات. فالمشجيد هو حقاً إعادة بناء.

وليس مهماً في نظرنا أن يكون الأصل عقلياً أو نفسياً، أو بمعنى أدق نبوياً. هانسازون حول مصدر الأصل النبوي وكيفية ابتناؤه لا يعبر شيئاً من حقيقته كأصل، أي من حقيقة كونه شكل مرجع المعقولة ومنبع الدلالة وأساس الثقافة. ثم إن العقل إذ يتساءل ويشكك ويبرهن وينقض ولا يعترف بسلطة أخرى عليه سوى موازينه ومعاييره، فإنه ينطلق من فرضيات تقوده في بحثه، وبني على حدود أصيلة توجه فكره وترتب نظره. وربما يلتقي العقل من إلهامات ويؤول إلى إشرافات تقربه من حقيقة النبوة. وبالمقابل إذا كان الأصل النبوي مثل بدءاً ومرجعاً لأي نص وأساساً في الثقافة العربية، فإن هذا الأصل بما هو مرجع دالالي، أي بما هو منبع الدلالة، ثم يلغ العقل وأما يمكن ممكنات ولا حتى مشروفاً أن يفتي ويحطه. وإذا كان العقل العربي نهجاً تأويلياً بالدرجة الأولى، فإن التأويل بما هو لغز للدلالة ومخرج بها، ربما هو استعياض وفرض على الباطن، هو بمثابة إمكان عقلي لا يتعيب. وقد كانت منافع التأويل والتفسير إنجازات فكرية حائلة. وإذا كتب نفس تلك المغامرة العقلية الكبرى التي انطوت عليها الحضارة العربية والإسلامية؟ وكيف تفسر ما شهدت اللغة العربية من ازدهار فكري ونظور علمي؟ هذا النص والأثر والخبر إلا بدايات للعقل وملهمات للفكر وأطر للفهم. ولولا ذلك الإلهام لما كان يمكن لبعض العلم أن ينشأ ولبعض الآخر أن يتطور. فالعقل محتاج إلى محرك لكي ينطلق ويؤدع. ولا يعني ذلك أن الإنسان يكف عن النظر أو إعمال العقل. فلا أحد يعزى من عقله. وحتى في فترات الركود والانحطاط، إما يستلجم الإنسان عقله وفكره. ولكن المراد قوله أن تفتح العقل محتاج إلى بدء أو ملهم أصلي. وبالعقل، فقد مثل الوعي بدءاً وملهماً للعقل العربي. فكان أن رجع إلى علوم الأوائل، فبنى عليها وطورها وأبدع علوماً جديدة، وهي العلوم التي سمى غيرها إلى عقلية الوعي وفلسفة الشريعة واقتنى النص لحرراً وبلاغة وتفسيراً ولهاً وكلاماً. وإذا كانت النصوص الموضوعية قيوداً على العقل وحدوداً له، فلكل عقل قيوده، ولكل فكر مسلماته ومضامينه. وما حمل العقل في النهاية سوى التحرر من قيوده. وإذا كان العقل العربي لغز بالنص، فإنه كان يرتد عليه وينظر فيه، يندم أمثاله ويتأمل معانيه ويفتق



دلالته، فيجهد ما أمكنه الاجتهاد ويتأول ما شاء له أن يتأول. ولقد كان اختلاف الاجتهادات ولبين التأويلات دليلاً على تنوع الدلالة وبراء المعاني، أي علامة على حيوية الشفاعة ولزومها. فالتأويل يفترض تعدد الدلالة وينشأ من الاختلاف والعوارق. ولي الواقع، إن معاني التأول للوحي تراكمت مع الاختلافات حول الأصول. وهذه الاختلافات هي التي أسهمت في توليد المعاني وفي التعامل مع النص بوصفه مصدراً للدلالة ومنبعاً للمعنى. وهكذا، فإن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل هو إعادة تأويل. أو بعني، كما في الحالة الإسلامية، أن الوحي لا يمكن القول فيه مرة واحدة.

وفي مطلق الأحوال، فإن التأويل ينتهي على الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ ومعنى المعنى. لذلك، من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو يكون التأويل نهائياً.

فالنص لا يتوقف عن كونه محلاً لتأويل المعاني واستنباط الدلالات. ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته. وماك ذلك أن الأصول والمراجع لا يستنفذها تفسير واحد أو شامل، ولا يمكن حصر معرفتها من طريق واحد بعينه، أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو من اتجاه معين. فالتصومس التي هي منزل الفكر الحق تصيب إفرادها في نسق منطقي صارم أو مضطرب يعالجها وحصر دالاتها.

### التأويل والحقيقة

من هنا تستبعد القراءة التأويلية التصنيفات الشائعة والمألوفة للأفكار والنصوص، والمعلماء والمؤلفين، إلى عقلي وإقلي، أو أصلي ودخيل، أو أصالة وحدانية، أو مثالي ومادي، أو ذاتي وموضوعي، أو علمي وغير علمي، أو رجعي وتقدمي. . . ليس لأن هذه التصنيفات لا حقيقة لها ولا نصير البينة عن واقع الفكر، بل لأن هذه القراءة تتعلل تلك التصنيفات، إذ هي تأملها، بل تناولها وبعد بذلك تعريف المصطلحات والمفاهيم.

وبالمثل، فإن تأمل ثنائية العقل والنقل يقود إلى استكشاف معقولة النقل ولا معقولة العقل. إذ لا وجود لعقل خالص، كما لا وجود لنقل خالص. كل ثمة أنماط مختلفة من المعقولة. وكل نمط يمثل نوعاً من أساق العقل ومنهج من مناهج الفكر. وإذا كان الفكر العربي والإسلامي انطلق من أصل تجري، فإن لهذا الأصل معقولية النظامية، وهو ما ينبغي البحث عنه واستكشافه، كما أن الأصل العقلي يطن بالمقابل لا معقولة ما، بدليل أن الفكر الفلسفي لم يتوقف، منذ أفلاطون عن الكشف عن أبعاده وغرائقه. وهكذا، فإن الفكر

العربي كان يبحث عن نفسه من خلال الوعي وفيما وراء الأثر والخبر، فارتحل داخل النص بسائل ويبحث، ويغور ويطلب، ويستلطف ويكتشف، فيعقل ما لم يُعقل ويعيد تعريف ما قد عُرف، وخاصة أن النص آيات يثبات. والبيان أشد الكلام احتضالاً لغروب التفسير وأصداف التأويل. والآيات علامات فائقة، أي إشارات ورموز وعوالم دلالية مسيحة. ومن هنا ذهبنا إلى القول: إن العقل البرهاني «استعاد نفسه» من خلال طرق التفسير ومنافع التأويل، وتجلي في السعي إلى تفسير البيان والعلم به. فالبيان، بما هو اتساع المعنى وثراء الدلالة، يشكل بالنسبة للفكر مجازاً عصبياً وأفقاً روحياً للتأمل، ويفتح أمام العقل أبواباً تتيج له ممارسة لعبة الاستدلال وطلب البرهنة على الأمور. فإذا كان الدليل هو ثبوت المعنى ولزوم الدلالة، فإنه لا دليل ولا برهان من دون دلالة.

ونكنا أن الدليل طريق لإثبات الدلالة، فالدلالة هي منطق الدليل. وبمعنى آخر، ما من استدلال إلا ويتطوي على تأويل، وخاصة في مجال فراءة النصوص وتجلياتها. لأن كل استدلال يبني على فهم معين للألفاظ والمصطلحات، وكل برهان إنما هو اقتناع مبني من بين معاني كثيرة، وكل دليل هو نقاط توجه من الوجهة الدلالة. وليس التأويل شيئاً غير ذلك. وهذا يتوسط التأويل بين البيان والبرهان.

ولما كان الصوفي هم الذين اختصوا بالتأويل والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من المذاهب، فإن المرحان الصوفي يمثل في نظرتنا المنهج التأويلي بالامتياز. فمع العرفان، بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان، والحنس والاستدلال، والوعي والنظر... وبه يتصالح الرمزي والواقعي، ويحل الظاهر على الباطن، ويظهر الحق في الحقائق. ولذا، فإنه نرى أن المرحان (على حسب ما نجده عند ابن عربي على نحو خاص) ليس «استقالة العقل» كما قد يكن. وإنما هو في الحقيقة تأملات الفكر وفترحات العقل.

وهكذا لم يكن الوعي مائماً للعقل أن يعقل، ولا وقف حائلاً دون أن يعلم الإنسان ما لا يعلمه. ﴿وَظَنَّا الْإِنْسَانَ مَا لَا يَعْتَمِدُ﴾ حسماً أشادت الآية الكريمة. فالمسألة ليست إذن مسألة عقل أو نقل، بل مسألة كيف نغزر إلى الأحمل والنتيج في فهمه. ذلك أنه لا يعزى أحد في النهاية من استخدام نظره وإحصاء عقله. وحتى الذين يزعمون أن المعرفة هي بالنص لا بالرأي، إنما يصفرون في ذلك من نظره، أي هم متأولون، فالاختلاف يلوم بين أساليب من التفسير والاتجاهات. وقد وجد نظليون بالمعنى الاصطلاحي للكلمة كانوا علماء أفذاذاً، فوقفوا بعقولهم على حقائق مدعشة واستبطوا معاني جليلة. وقد يوجد عظماء بالمعنى

الاصطلاحي، أيضاً، أكثر تشبهاً بالنص وتمسكاً بالتقليد من أعلى العقل أنفسهم.

لذا، فإتينا لنحيل إلى أن الصراع إنما هو في النهاية تعارض بين طرفين من العقول: عقل مغلقل وعقل مفتوح. والعقل الأول يحيل إلى تقييد النص وضبط معناه وحصر الطريق إليه من جهة واحدة. ومثل هذا العقل الاستبداد بالرأي والتعصب والعماء. أما العقل الثاني فإنه يرى بأن الطريق إلى النص ليس واحداً بل كثير. إذ لا مجال لحصر دلالاته وضبط معانيه. وأصحاب هذا العقل يرون أن الحقيقة واحدة ولكن وسائل التعبير عنها كثيرة والطرق المنهجية إليها متعددة. بل يرون أن الحق واحد والحقائق كثيرة. والحقيقة لا تسابق الحق دوماً وأبداً، لأنها وجه له. لذلك يحيل هؤلاء إلى الانفتاح والمطالبة، يستمرعون الجديد وينضمون على الغير.

وعليه لا مجال للتمايز الفاطح بين الأنا والغير في مجال الفكر الحق. فالآخر هو امرأة، الأنا كما تؤكد في تصانيف القوافل. والمطالبة أدلة للتعريف، أي طريق لمعرفة الذات والغير معاً. ذلك أن الإنسان إذ يرى، إلى نفسه عبر غيره، يرى فيها ما لم يكن يراه من قبل، كما يرى في هذا الغير ما لا يراه أعليه فيه.

فالفكر هو حقاً مجاوزة، بدأ تعينه المجاوزة من الغي والافتصال والتوسط. والفكر الحق هو الذي يرد على نفسه بعد أن يتوسط بينه وبينها وجود الآخر وتغير الأمانة وتبدل الأمكنة. وهو الذي يعود إلى بناء نفسه في ضوء التجارب التي يحصلها. ولا شك أن من يطلع على ثقافات الغير ليس كمن لا يطلع عليها. ذلك أن من يحصل علوماً جديدة ويقف على حقائق منطوقة ويحسك بثوات مغيرة ويلم بتجارب جديدة، إنما يبدل من نظراته إلى نفسه، فيرتد على تراثه ليراه، من حيث لم يقرأ ويفهمه على نحو جديد، فطبعه ويعتقه، كما يبدل في الوقت نفسه نظراته إلى غيره، فيرتد على فكر هذا الغير ليفهمه من جديد أيضاً، فتربه ويضاعفه. وبذلك يحدد في ثقافته وفي الفكر عامة. ولهذا، فإتينا نرى بأن استيعاب مستعرات العقل العربي والإطلاع على تجارب الأمم، إنما هو طريق بل شرط إلى تحديد عقلنا وتغيير نظرتنا إلى الأشياء وتبديل وعينا بذواتنا. وكذلك فإن كل نظر في العقل العربي من حيث ماهيته وتكوينه ونهجه ومنحاه، لا بد وأن يسهم في إعادة التعريف بالعقل عامة. وإلا كان هذا النظر شرحاً وتعليقاً أو تحصيل حاصل إن لم يكن لفرقة.

وبالفعل، فإن العودة إلى نص عربي قديم لمصادقته من جديد وإعادة اكتشافه، قد تسهم في تعميق فهمنا لنصوص عربية حديثة أو معاصرة. وإن إعادة النظر في المشكلات

الفكرية التي عالجها مفكرون إسلاميون، قد تسهم في إلقاء أضواء كاشفة على كبريات المشكلات الفكرية بوجه عام. ويعني أكثر تحديداً، إن بأولاً حقيقتها في مجال الثقافة العربية، إذا ما أتبع له أن يمتحن، إنما يكون إنجازاً فكرياً عاماً. فالتأويل الحق وتوقف على حقائق جديدة وفهم جديد للعالم. ومن شواهد ذلك، وهو ما أوصينا إليه دائماً لبعض المسائل ونظرنا في بعض المجالات، أن العرفان المصري يظل على التحليل النفسي. فالعلماء يفرمون على «مجاهدة» النفس ومعالجتها. ولذا، فإن قراء ابن عربي قد تجلو ما عبط في كلام يونغ. فالعقول القلدة مرابا يجلو بعضها بعضاً. كذلك فإن النظر في مشكلة التنزيه والتشبيه وهي معضلة إسلامية في أساسها، تظل على مسألة العقل والوهم وإعادة ترتيب الصلة بينهما. وذلك بقدر ما يربط التنزيه بالعقل والتشبيه بالوهم. ومن الأمثلة كذلك أن استعادة التمييز بين الحق والحقيقة، كما نجده عند الفارابي وعند ابن عربي أيضاً، تدفعنا إلى إعادة النظر في مشكلة الحقيقة وإلى تأمل فكرة الوجود نفسها من جديد.

وهكذا فتجارب الأمم تترى الواحدة منها الأخرى. ودرائع الفكر يفسر ويؤول بعضها بعضاً. والمعلوم المختلفة تفتح على بعضها البعض. لذلك تردم الهوية بين الأصل والتخيل، والماضي والحاضر، والتقديم والحديث. ومن هنا نعتبر أن أزمة الفكر يخترقون فواصل الجنس واللون والمعتقد، ونرى أن النصوص ليست وفقاً على أمة أو ملا أو طائفة. وإنما لها طابعها الإنساني الشامل، ولها إشاعتها خارج أطر الزمان والمكان. وبذلك تحتفظ الأفكار بقيمتها وراعتها، فتتأرجح فيها الأصالة والمعاصرة وتتفاعل الثقافات وتتمزج النواصت على نحو متبادل. فالمعاصرة مثلها الأصالة والهوية نسبة إلى الآخر.

وما دام الكلام يؤول ولا تأويل نهائياً، فإنه لا مجال لتصنيف النصوص أو أهل الفكر بين حادي ومثالي. بل إن هذا التصنيف قليل لأن يؤول. ذلك أنه لا فكر مادي في الحقيقة. إذ الفكر ينزع بطبيعته إلى الشمول ويستخلص العام والكلّي. والعام مجرد والكلّي مفروق. وبكلام آخر، إن الفكر يجرّد ويتره كما يصف ويشت. وفي كل تنزيه تعالي وضرب من تضلّسة، أي نزوع إلى التثنية ولا يخلو فكر من هذه النزعة. وفي الواقع إن الفكر الحديث نفس العقل بدلاً من الله. وبهذا فإنه اندمج من حيث لم يحسب كنهه وطوطماته.

لذا، نقول بأن المفكرين المعظام هم أوسع وأرحب من أن نحصرهم في اتجاهات عقائدية أو مذهبية، أو أن نصنّفهم بين إلهي ودعري أو بين مثالي ومادي. . وفي الحقيقة إن تصنيف الأفكار لا يست إلى حقيقة الفكر. وإنما يعبر عن مترج أدلوسي أو سلطوي ويصدر

من العقل المطلق. ومآله التقى والاستعداد أية كانت الاصطلاحات المستخدمة في التصنيف: أكانت تلك بدعة وضلالة، أم تمييزاً وتصحيحاً، أم خطأ وغلطاً.

من هنا أيضاً لمأنا لا ننظر إلى تاريخ الأفكار والعقائد والمذاهب من منظور علمي محض، أي من منظور الخطأ والصواب. وإذا كان التحليل المعرفي (الاستثنائي) يقول لنا بأن الحقيقة هي تصحيح متواصل للخطأ، فإن ذلك قد يصبح على تاريخ الفكر العلمي ولا يصبح بالمطلق على تاريخ الفكر بوجه عام، خاصة الفكر الفلسفي والديني والأسطوري. ولا شك أن الأفكار والعقائد تنكس إلى حد ما النظم المعرفية والمعارف المشتركة السائدة في عصر من العصور، وهذه النظم تتغير من عصر إلى عصر، بل تُقَدَّم وتُصَحَّح تحت وطأة التقدم العلمي. ولكن، بالرغم من ذلك، فإنه لا يمكن إغفال الآثار الفكرية والأسول العقلية أو النورية إلى نظم معرفية جامدة أو إلى أسس فكرية مغلقة فالفكر الحق لا يستغرق العقل البحث وإن كان لكل فكر منطق. ذلك أن الفكر يصدر من رؤى وبطوري على تساؤلات ويطن حلقاً للنظر والمفحص. وكل رؤية أسيلية تطوي على فهم الوجود، وكل مساهمة حققة تطلب أساساً من أسس الكهنية، وكل حقل للنظر يسمح بالكشف عن وجه من أوجه الحقيقة. ولا شك أن الفكر بطوري على قدر من الوهم. ولكن الوهم ليس خطأ حاصلاً. فهو قوة من قوى النفس، وطريقة من طرق وجود الكائن البشري كما يقول هايدغر. بل هو السلطان الأعظم على العقل في الحياة الإنسانية كما يقول ابن عربي. فالوهم مادة العقل وشرطه، بل الله ولولا الوهم ما كان من معنى للعقل.

من هنا عدم جدوى المحاكمات العلمية في قراءة المعتقدات والأساطير. كما أنه لا جدوى للقياس النظري في تمثيل أسرار الغيب والماوراء. والعقل في أسرار الغيب يرهان لا يقطع وسلاح مفلول، إنه في مجال التقى أو اللاتيات. ولا يعني ذلك التخلي عن العقلية. وإذا يعني أن على العقل أن يدرك مغزى العقائد ودلالاتها.

فالتخطيات لا تنحلي إلى تصورات حاصلة أو إلى مقولات صارمة، ولا تنحلي إلى أدلة برهانية أو إلى قياسات علمية. بل هي علامات وإشارات. والعلامة تقع على الدوام بين التصور والتخييل، أو بين العقل والوهم، أو بين الشاهد والقائب. لذا، فهي تطوي على اليأس، فتشير إلى المحضور كما تحيل إلى الغياب، وتصبح عما هو كائن كما ترمز إلى ما يعتبر الكهنية من النفس، بحيث تقوم دوماً قوة في صميم الدلالة، فلا لتطابق التصورات مع الواقع، ولا تقول الكلمات الأشياء. وأية ذلك أن الكلام يتكشف دوماً عن صيدوع

«تشفقات»، وتبين فيه سموات هي التي تسمح بتجسد القول فيه وإعادة القول في الأشياء ذاتها. وهكذا فمن طبيعة العلامة أنها تستعصي على الحصر والضغط، فتنبئ دوماً من دلالة إلى أخرى، بحيث لا يفلت المدلول نفسه عن التحول إلى دال. وبذلك تتحول الأشياء إلى رموز ويصبح الوجود عالمًا دلاليًا نسبيًا.

وهذا ما يسمح بإعادة تأمل الفصل بين الذات والموضوع. فلما كانت الخطابات عوالم دلالية في نظر المؤؤل، فإنه لا مجال للفصل بين الذاتي والموضوعي:

أولاً: لأن اللغة ليست مجرد أداة للمعرفة.

ثانياً: لأن الأشياء ليست مجرد مواضيع.

ثالثاً: لأن الفكر ليس منفصلاً تماماً عن مواضيعه.

فبالنسبة إلى القراء الأولى تقع اللغة في صميم عملية المعرفة، لأن اللغة هي في النهاية شكل من أشكال الوجود. وكل معرفة بهذا الوجود إنما تؤدي إلى إعادة فهمنا للغة نفسها. كذلك ليس الشيء موضوعاً جاهزاً، فالحق ليس معطى مسبقاً لأن العقل ينظر إلى الأشياء عبر تاريخه ونراثه. وما تاريخه في النهاية سوى تاريخ علاقته بالأشياء، وهي تمر عبر اللغة. ولذلك فإن فحص الأشياء وأملها إنما هو في النهاية ضرب من حوار الإنسان مع نفسه من خلال الألفاظ. ويصبح هذا الفهم بشكل عامس في مجال تاريخ الفكر، أي في مجال تأمل الموضوعي وتأولها. حيث التفكير هو بحث في تاريخ الألفاظ. فالإنسان هو «كبتونة لغوية». وإذا كان ديكاكارت لرون الوجود بالفكر، فإن الوجود يقترن في الوقت نفسه وبالدرجة نفسها باللغة<sup>(١)</sup>: «أن يكون الإنسان موجوداً معناه أن يظن ويتكلم». وبذلك ويرمز، كما يفكر ويتأمل، يستدل ويرهن. بل معناه أنه لا يمكن أن يفكر ويتأمل إلا عبر اللغة. ولما كان التأويل هو التفكير باللغة وفي اللغة وحتى للغة، فإن كل تفكير يسم بطابع تأويلي. وإذاً أن يكون الإنسان، إنما يعني أن يتأول وجوده فقرأ من التأول، إذ بالتأول يبحث عن المعنى ويه يخرج بالدلالة وعليها، ليدخل في جسده ويستعيد أعوامه وروحانه. فالإنسان يحيا ويرغب، ولكنه يرمز ويدل. فهو يحيا بالرمز وفي الرمز والرمز. والواقع في الرمز مدعاة للتأويل، حيث التأويل بحث لا يتوقف عن المعنى الصانع أبداً، ومحاولة لا تنقطع لردم الفجوة بين الرغبة والعلامة، أي لردم تلك الهوة السحيقة التي تمثلها كبتونة

(١) راجع بهذا حده المسألة: بول ديكرور، صراح التأويلات، منشورات ميري، باريس، ١٩٦٩ م، ص ٢٥٧ وما بعدها.

الإنسان، الهوة بين الظاهر والباطن، والأول والأخر، والشاهد والغائب، والحقيقة والحق.

وهكذا، فالتأويل حوار في صميم الكينونة، حوار لا مجال فيه للفصل التام بين الذات والموضوع. ذلك لأن التأويل إنما يقول وحياته ويستعيد أفعاله، ويفكر في تاريخه ويسأل أصوله ويحفل لا معقوله وبفك رموزه ويقرأ علاماته ويفهم إشاراته، إنه يفهم فهمه ويقول كينونته. فلا معنى إذن للحديث عن منهج ذاتي أو موضوعي في تناول التراث. وفي الحقيقة إن الموضوعية هي التراث قد تقضي إلى جعل الفكر موضوعاً خالصاً للنص، وعندما يتحول الكلام إلى تكرار. كما أن الذاتية قد تقضي من جهةها إلى جعل الفكر ذاتاً خالصاً، وعندما يتحول الكلام إلى خطاب لا يتنجح إلا مقدماته. وفي الحالتين يتجلى الصجر عن توليد المعنى وتحديد الدلالة.

وهذا ما يسمى إلى تجنبه المنهج التأويلي. فالتأويل لا يعني وجود ذات تعهد للتطابق مع موضوعها، بل هو استعطاف الأشياء من دلالاتها عبر اللغة. ذلك أن الكلام ينطوي على حقوة تجعل من الصعب استيفاء القول فيه. بحيث يكون عموماً ثمة مجال للبدء من جديد أي لاستئناف القول، إذن لإعادة التأويل. ويتعبر آخر ليس التأويل لإيجاد معنى لشيء لم يكن له معنى، ولا هو نصب دلالة لموضوع يبحث عن دلالة. وإنما هو إحالة من دلالة إلى أخرى وإعادة تأويل معنى سابق. وتناول المعنى مجدداً لا معنى له سوى أنه تحديد الفهم لقب. لذا، ليس التأويل مجرد نقلة للمحت أو أداة للمعرفة أو طريق إلى الحقيقة. وإنما هو مجال للفهم يتيح القول في الوجود من جديد ويسمح بإعادة تعريف الأشياء. فالمنهج ليس طريقاً إلى الحقيقة وحسب، ولكنه أيضاً سبيل إلى تحديد فهمنا للحقيقة ذاتها. وبذلك تتضافر دلالة الوجود وتوسع معنى الحق.

علي حرب

بيروت/ تشرين الثاني ١٩٨١ م

## الحقيقة والمجاز<sup>(١)</sup>

تعريف الإنسان بأنه «حيوان فاطن» معناه في الحقيقة أن الإنسان كيانونة لغوية. فاللغة هي مسكن الوجود كما قال هيدغر. إنها مجال الانصاح والإبانة عن أوجه الكائن والمكان الذي ينسب فيه الفكر. والفنون بأن اللغة مسكن الوجود ينبغي أن لا يفهم منه أن اللغة هي مجرد صورة عن الواقع أو أداة لنقل المعنى، أو أنها مجرد أسماء تقول مسكتات. لا شك أن العقل الأسسي، الشعري أو البلاغي، ينحو درما إلى تقنين اللغة وموضعتها، فينظر إليها بوصفها بنية ونظاماً أو بوصفها مواضعات وتميزات، أي بوصفها علامات تشير إلى موضوعات ورموزاً تدل على أشياء. ولكن موضوعة اللغة وفولتها يجعلان منها ظاهرة مضافة على الوجود، وبذلك تفقد اللغة طاقتهما على المخلق والأبداع وتسلب من الألفاظ قدرتها على الإشعاع والبقاء. فاللغة، بما هي نطق الكيانونة، تتفاج على الكائن وامكان للوجود، امكان يهي الحقيقة بقدر ما يكشف عنها، ويصنع الإنسان بقدر ما ينطق به. واللغة المخالفة أو المبدعة هي في النهاية مجاز، أي اجتياز وعبور وهجرة وارتحال، وذلك بقدر ما الكيانونة هي قلق ومعاناة أو تعارض وانقسام. لذا حري القول إن الكيانونة هي في جوهرها رحلة لغوية. فباللغة يرتحل الإنسان على الدوام من العجسة إلى الفصاحة، ومن المألوف إلى الجمالي، ومن الضرورة إلى الأبداع، باختصار من الطبيعة إلى الثقافة. فالإنسان هو مجاز إلتاصخ التعبير: مجاز من الواقعي إلى الرمزي ومن الشاهد إلى الغائب ومن الدال إلى المدلول. إنه ارتحال بين الدلالات، ارتحال يبعث احساس الكائن بالفيض والغياب، ومرجعه عبر الكلمات عن قول الأشياء والقدوات. ومجازية النص بقدر ما تعبر عن استلاب الكيانونة، تحلول استرداد الهوية الضائعة، ولعل هذه البنية أكثر ما تتوفر في الخطاب العربي. وهكذا، فمن «طوق الحمامة» إلى «قصص الحكيم»، ومن رواية العشق إلى رواية الوحي، ومن خطاب الحكم إلى خطاب العقل، ثمة رحلة لغوية يجتازها اللحن عبر

(١) مقالة نشرت في مجلة دراسات عربية المدم ٦ نيسان ١٩٨٢ م



الكتابات والأصعار والرسوم. وكأننا لا نتصل بأجسادنا إلا بعد أن نغير عليها، ولا نتحدث عن أنفسنا، إلا بأن نكفي عنها، ولا ندرك هويتنا إلا بالوجه الذي نصوره لها. فالمجاز هو الفاصل بيننا وبين أنفسنا وهو الطريق إلى حقيقتنا والفسحة التي نقوم بها كبريتنا.

وفي معتقدي إن هذه اللغة التي نتكلمم والتي هي لغة مجاز بامتياز، هي منتج ذواتنا على الحقيقة وحسب عطفنا ومأساتنا. فيها نجتمع ونتمرق، ونهبط ونسقط، ونبدع ونخبو، ونوسع ونكثف... إنها عريتنا على الحقيقة. قد تكون العروبة معتقداً أو دعوة أو حسناً، وقد ينظر إليها بوصفها مصالح وآمالاً مشتركة أو بوصفها وحدة هدف ومصير. ولكنها لغة في المحل الأول. ولهي كان الإنسان عامة هو كينونة لغوية، فإن لغتنا هي أقصى ما في كينونتنا. فيها نتعرف إلى ذواتنا ونستباز عن غيرها، وبها تتشكل ذاكرتنا، وإليها نهرب من أمكنتنا، ومن خلالها نتجلى طريقة تفكيرنا ونمط معقوليتنا، باعتباره بواسطتها الجسم أهم وأخطر الأحداث التي صنعت حياتنا ووسمت تاريخنا: بها نزل الوحي الذي شكل الملهم الأساس لتفكيرنا والموجع الأعظم لسميت.

وإذا كان الوسي بما هو صدور عن القيد، قد خلع شيئاً من قضايته على اللغة العربية وسأهم في ترسيخها وتعميقها، وجعل بالتالي من الصعب إن لم نقل من المستحيل أن تتعرض لها تعرضت له بعض الأئمن من التبدل أو الاعمال أو الأفراس، إذا كان ذلك صحيحاً، فإنه لما أجمع عليه الإسلاميون نظرياً أن هذه اللغة أعطت دليلاً على صحة النبوة وتعدت حجة على أهلها الوسي، فلقد اكتسب العصر القرآني مصداقته بالنسبة إلى الجاهليين من كونه «معجزة البلاغة العربية» من كونه جاء ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزمر: ٢٩] وكتب ﴿بِاللُّغَةِ عَرَبِيَّةٍ كَوْفٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، ولأن آياته انضمت مما تعجز الحرب عن سحره فصاحة وسناً: ﴿قُرْآنٌ أُنزِلَ بِالْحَقِّ وَالْحَقَّ لَا يُنْزِلُ غَيْرُ النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٠٩]، ﴿لَا كُنْزٌ لَّهُمْ شَتَّىٰ مِمَّا كُنْزُكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥٨].

والسليم بهذه الميزة السالفة للنصر المروحي به، أيضا هو تأكيد على المقام الرابع الذي كانت نحتله الفصاحة عند حرب الجاهلية، وعلى ما كان للقول من تأثير بالغ في صوغ حياتهم. إنه دليل على عسوبة اللغة في سيرة العرب وعلى أنها العلامة المميزة لثقافتهم ومجراتهم الحقيقية.

## الاعجاز السكاني لا يخطب

فالأعجاز هو حقا بلاغي ولغوي، قبل أن يكون معرفياً. إنه لا يقوم على الإخبار عن الماضي أو الإنشاء عن المستقبل، ولا يتقوّم بما ينطوي عليه النص من أسكمان وقواعد. ومعنى آخر لا يمكن تعريف الأعجاز بالاستناد إلى المضامين الفكرية التي يُعتقد بأن النص يحملها أو قصدتها. وإذا هو بحثٌ بصلّة إلى ما كان يعنيه العربي مجازاته المميز ومبداهه الأرحب وسلاحه الأمسي. فإذا كان الحاملي يسحره البيان وتفتت هذه اللغة التي تصنعها ويصنعها، فلا بد أن يكون الأعجاز هو هذا الشيء الذي يسحره ويفتته، والذي يشعر معه ذلك بأنه يصغر عن الاتيان بصلته: إنه الأعجاز اللغوي والجمالي.

ولكن هل يعني ذلك أن الأعجاز هو مجرد «نظم» أو شكل لغوي صرف؟ أنه لمن غير المعقول أن نذهب هذا المذهب، وإلا فقد الأعجاز كل مبسّمون دلالي له. فالخطاب الإلهي ينطوي فعلاً على معتقد وشرعية، ويتضمن منهاج حياة، ويصدر عن رؤية شاملة للكنائات والأشياء، ويعزّز مقاصد وخطات للسلوك. ولكن العراء تبيانه هنا، أنه لا سبيل إلى الفصل، في نص الوحي، بين النظم والمعنى، بين المعرفي والبياني، بين الأسلوب والرواية، وبكلام أحدث بين الدال والمدلول. فالقرآن لا يستخدم لغة مباشرة أو خفلة، ولا هو يقرر الأمور بطريقة استدلالية أو برهانية، وإنما هو خطاب قوامه «المجاز»<sup>(١)</sup> في الخطاب، والمجاز أبداً يبلغ من الحقيقة كما يؤكد الجرجاني<sup>(٢)</sup> ومعه كل البلاغيين العرب.

ولكن ما حقيقة البلاغة، وما سرها؟ هل هي مجرد شكل أو صياغة لمضمون؟ هل هي محض أسلوب؟ هل هي زينة وتزيين؟ ربما تكون البلاغة قد فهمت كذلك. ولكن فهمها على هذا النحو يفقد الأعجاز كل طاقته الرقوية وأبعاده الروحية وثرائه الدلالي. من عباً لم يعد يعتقدون أن تفهم البلاغة على أنها حلية للمعنى أو تنسيق في الأسلوب. فليس البيان أمراً واقعاً على المعنى. وإنما هو طريقة في القول، تبدل في المعنى وتغير في دلالاته، طريقة يتم بواسطتها البتراج المعنى ذاته. وإذا كان المجاز هو أداة البلاغة وآلة البيان، فإن المجاز هو فعلاً احتياز دلالي، اجتياز من الشاهد إلى الغائب، ومن الواقعي إلى الرمزي.

(١) إننا نستخدم هذا المصطلح بالمعنى الأوسع لكي يشمل كل صروب التحليل والاستعارة والتشبيه.

(٢) جريد القاموس الجرجاني، دلائل الأعجاز، دار المعرفة، ١٩٨١ م، ص ٥٥.

ومن الدال إلى المعلوم، أنه ارتحال في عالم الدلالات والمعاني. وما قاله علماء البلاغة والنقاد القدماء ممن نظروا في اعتبار القرآن، عن «تجارت» الدلالة وانتقالها وعن «وجوه» المعاني، وعن «تساع» اللغة، إنما يشكل استنباطاً لما سيذهب إليه علماء الأسنية والنقد المعاصرون من أن اللغة هي بنية مولدة للمعاني ومن أن المعنى هو نشاط لغوي. وبالفعل، ليست البلاغة صناعة لغوية صرفة، بل هي العلم بالمعنى كما لمهها عبد القاهر الجرجاني. وإذا كان الجاحظ قال قوله المشهور: إن المعاني ملقاة على الطريق وعرفها كل الناس وإن المهيم هو صياغتها وسبكها، فإنه ينبغي أن لا نغض عياره على حرفتها أو أن نؤول بشكل يقهم منه أن الأدب هو صناعة لغوية صرفة وإن الصياغة تتناول معاني جاهزة. فبإمكاننا أن نقرأ هذه العبارة على نحو نقهم منه أن الصياغة ليست شيئاً لاحقاً على المعنى وإن المعنى ليس شيئاً آخر سوى طريقة نظم الألفاظ وترتيبها. وبعبارة أخرى، وراء النظم تكشف أبعاد وتفتح آفاق ولكن من رؤى وإيهامات. إن تأكيده الجاحظ على أن الأدب يرجع إلى الأسلوب يذكرنا فعلاً بقول الشاعر مالازمة: إن الشعر يصنع من كلمات لا من أفكار، كما لاحظ ذلك ناقد عربي معاصر<sup>(١٦)</sup>. غير أن الكلمات لا تنفي هنا أننا نراه لعبة لغوية خالصة. لربما لؤل علماء البلاغة أو النقد عبارة الجاحظ على أساس أن المعنى منفصل عن المعنى. غير أن هذا الفصل يضعنا أمام أشكال لا يمكن حلها، إذ هو يجرد الأصحوية اللغوية من كل معلوماتها، ويحيل كل تلك الخصوصية البيانية وملك الإرث البياني إلى فقر داللي.

وبناء عليه ليس الأسلوب مجرد تقنية، بل هو أدبها كما يقول بروس<sup>(١٧)</sup>. والرقيا اشراق وإيهام، أو حتم وكتشاف. فيها فضاء المعاني والسياب للدلالات. لذا فلا كلمات تصنع الأدب حقاً، والأساليب الكبيرة تعترح المعاني المنظمة.

وإذا كان للبيان سحره والبلاغة أسرارها، فإن ذلك كلهم في طريقة استيلاء المعاني من الألفاظ وفي طريقة شحن الألفاظ بالدلالات. فاللغة الأدبية تختزن طاقة هائلة على الإيهام لا تتوفر في الكلام المألوف، لأنه في هذا الكلام تكون اللغة مجرد أداة اتصال وعلامة صرفة على الشيء، بينما تتحول اللغة مع الآلة البيانية إلى مجمع دلالات، إلى عالم علي بالرموز، إلى إيهامات كاشفة. وهذا المعنى في النظر، الذي هو معنى المحللين،

(١٦) مصطفى باصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، ١٩٨١ م، ص ٣٨.

(١٧) راجع مقال طوله أبو منصور بروس ولفاع الزمن، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٠ - ٢١ - ٢٢، ١٩٨٢ م.

ليس جديداً بالكيفية، بل يمكن أن نثر فيه على إعادة قراءة لفقدهم نفسه. فلفظ أدرك علماء البلاغة وحاشاتها على السواء، أن البلاغة هي «جمع» المعاني الكثيرة «بالميسر من اللفظ» (أوجز وأكثره رموزاً واجمعه للمعاني الكثيرة والأحرف اليسيرة) (الماوردي)<sup>(٢١)</sup>. هذه العبارات، هل تعني شيئاً آخر سوى أن اللفظ هو مخزون دلالي، وأن الأسلوب هو في النهاية فعل دلالي يندرج ما هو فعل لغوي؟ أي أنه خالق للمعاني.

ولكن ما الذي يحيل اللفظة من محض علامة إلى مسحة خالقة؟ وما الذي يكسب النص الأدبي قدرته على الإحياء؟ إنه «المجاز». فالنص البلاغي لا يقول الأشياء بحرفيتها أو بشكلها الساذج والفعل، ولا يقرر الأمور بطريقة مباشرة أو بلغة المعادلات، بل هو يلجأ دوماً إلى التكنية والاستعارة ويتوصل للتطويع دون التصريح، والتمريض دون الإفصاح، والابهام دون الإفصاح. وهذه الطاقة على الإحياء التي يمتلكها المجاز هي التي تشكل الفلسفة التي تتفرد بها اللغة الشعرية والأدبية عامة. فالمجاز يقيم نجوى بين الكلمات والأشياء ويجمع نظائير الدال والمدلول. وبذلك نجد أنفسنا أمام إحالة دائمة من دال إلى مدلول ومن مدلول إلى آخر، فيتحول الكلام إلى استعارات لا تتوقف. وبلاستعارة يتجدد القول وينجس المعنى. وبالفعل، بالاستعارة تتحول الكلمات إلى رموز ولكن لأشياء أخرى خائفة، وبالتكنية تشوق المعنوية فيحدث الحلم وتطلق الرغبات. وبالمجاز أدرك ثلاثين الأشياء والكائنات أي ما تشابه منها وما تباين. باختصار، إن الملائق المجازية للغة تخلق «عودة المعنى» بشكل دائم كما يقول رولان بارت<sup>(٢٢)</sup>. غير أن كل عودة هي استعادة. والاستعادة هي اختلاف يقدر ما هي تشابه. لقاء فالمعنى إذ يستعاد لا يتكرر وإنما يعاد اكتشافه ويحول من جديد. ولذا كل لفظ يتحول بواسطة المحاذ إلى تاريخ من التفسير وإلى طيات مترجمة من التأويلات، ويخلق بالتالي عالماً من الإح�ادات لا نهاية له. ولأفما هو السر في هذا الاقتتان الذي نحدثه اللغة المجازية في النفس وفي العقل، أن لم تسمح للارتسان باستعادة جسده وأشياءه، أو تساعده على الغوص في ذاكرته الحميمية والتوغل في ذاته الدفينة؟ وبالفعل، ما السر في ذلك السحر الذي يتركه البهان أن لم يكن العبور بالإنسان

(٢١) عبد القاهر المرصاني، أسرار البلاغة، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٤١.

(٢٢) ألفت هذه العبارة من أحد أقوال الأحكام السلطانية التي أتت الثالث المعرفي سعيد بن سعيد في دراسة له عن الماوردي، دولة الخلافة، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٧٣.

(٢٣) راجع، مجلة الفكر العربي، عدد ٣٥، السنة الرابعة، ١٩٨٢، ص حوار عن الأدب.

نحو ركنه الأصلي وفردوسه المفقود وعالمه الروحي<sup>(٦١)</sup> وهذا العنبر هو في النهاية وحلنا لغوية، فاللغة هي فعلاً سبيل لا حقيقة. والإنسان هذا الحيوان الناطق خالق الرموز، يرتحل باستمرار في عالم الكلمات. والارتحال لا يعني دوماً خلق رموز جديدة أو تسمية أشياء لم تُسمَ بعد. وإنما يعني القدرة على فهم أسرار اللغة، واكتشاف كل أبعاد التسميات، والتعيق مدلولات الألفاظ، والعيور إلى حطوط دلالية جديدة، أي القدرة على توسيع النص لمعبر إمكانات لم تسبر بعد. إنه العنبر على المعنى حيث يقطن الالامعنى، وتأويل ما قد أول، والتغلب إلى ما لم يقل. ولا جدوى، بل هي من الحدث عن معجزة بيانية يبعثاً عن هذا الفهم، أي عن الفوهج الكثيرة للكلام ومن الاحتمالات المتعددة للمعاني، وهذا يسمى نسجاً القول واتساع النص. ويكمن الإعجاز في نص الوحي، في كونه يهتلك من ثراء المعنى وغنى الدلالة وكثرة الرمز وقوة الأيمان، ما يجعله فسحة متجددة ومصدر إلهام وإيجاس وأصل التشابه والتباين، أي ما يجعله إمكانات لا يتعصب على التفسير والتأويل.

**اللغزوس والنص**

وفي قناعتي أنه من هذا المنطلق ينبغي النظر إلى سيورة العرب التاريخية، أي النظر إلى الإعجاز القرآني بوصفه دلاليًا، وإلى اللغة بوصفها المؤسسة التي انتظمت داخلها نشاطات العقل العربي، بوصفها «الاعجوبة» التي أطل من خلالها العرب على العالم. وهذا النظر هو المنطقي حقاً إلى الوقوف على نمط تفكير القوم وطريقة اجتماعهم وطابع سياساتهم. وإذا كانت الحضارة العربية قد انطلقت مما سمي «الاعجوبة اليونانية» التي فزرت بالفكر من المستوى المخزلي إلى المستوى العقلي، فإن الاعجوبة اللغوية هي التي صنعت الحضارة العربية والإسلامية. ولو عدنا إلى المقارنة هنا على سبيل الإيضاح، لأمكننا القول بأننا إزاء نمطين لغويين مختلفين، كل واحد منهما يمثل نمطاً من أنماط العقل: اللغزوس<sup>(٦٢)</sup> مقابل النص، والمزهاق مقابل البيان، والاستدلال مقابل الوحي. ولا شك أن لكل نمط منطقته الخاص، وذلك على الرغم من التشابكات التي يخلطها والتحويلات التي تطرأ عليه، وعلى الرغم من المرونة التي ينفذها إزاء الأنماط الثقافية الأخرى وانتفاخها عليه.

(٦١) بروست وإفانغ الزمن، المصدر السابق، ص ٧١.

(٦٢) اللغزوس بالضم، هنا العقل الخالص، العقل الذي لا يمتدح من البحث والتساؤل وطلب الرخصة على الأمور. أم العقل المزهاقي باستدلال.

ففي اللوغوس الألفاظ هي تصورات ومفولات. والمعارف قضايا ومفولات. والكلام قياس واستدلال. بينما الألفاظ في النص هي صور واستعارات. والمعارف رؤى وإشارات. والكلام حقول دلالات. في اللوغوس كل كلام هو نظام منسق ومعنى صريح ودلالة متطابقة. بينما كلام النص رموز موسية ومعان فائضة ودلالة متعددة. وفي اللوغوس المعرفة بحث ونظر، اقتراض وبرهنة، تساؤل وتشكيك. وفي النص المعرفة حنس وإشراق وكشف. وفي اللوغوس تنتج الأفكار وفقاً لقواعد المنطق، أما في النص فإن المعاني تولد وفقاً لقواعد اللغة، والمجاز. وأخيراً، في اللوغوس لغة وجهة غالية من الكثرة إلى الوحدة ومن الاختلاف إلى التشابه، بينما لغة إمكان لأن تنحو مع النص من الوحدة إلى الكثرة ومن العولم إلى المختلف.

وبالفعل، فالبرهان، يقوم على إيهاد الربط بين الألفاظ، ويبحث عن التشابه الأصلي من وراء الاختلافات. وهكذا تبدو الأشياء عند الأتلاطون مثلاً عبارة عن «شئ» ومعان كلية. وهي عند أرسطو «صور» ومعانيات ثابتة. والنقل على اختلافها وتفاوتها تندرج في تصاعدها نحو فكرة كلية أو معنى واحد. وكذلك، فإذ الأشياء الجزئية والكثيرة والمحسوسة تنتهي بها غايتها عند المعلم الأول، إلى عقل مجرد، إلى عقل عالمي، هو صورة كلية وفكرة أولية وامحرك لا يتحرك. والمنطق، وبالأخص المنطق الصوري، لا يصف في النهاية سوى تلك العملية المنترجة التي ينقل بواسطتها الفكر من الموجودات الكثيرة إلى الوجود بذاته، أي الوجود بما هو وحدة تامة لا تعدد فيها ولا تنافر. فالحد أو التعريف بوصفه العنصر المعلوم للبرهان، يرمي إلى تحديد جامع للشيء ويقود حُكماً من الفرد إلى النوع ومن النوع إلى الجنس، أي من الجزئي إلى الكلي ومن الخاص إلى العام. إذن يقوم إلى تصور واحد وشامل للكونية، يمتثل بين الكائن ونفسه. لذا، فالعقل الاستدلالي يبحث عن الهوية أو المعنى المشترك الذي يصدق على كل الألفاظ وعن اللفظ الذي يستغرق جميع المعاني. وانه لصحيح ما تقولهُ اللغوية والنقدية المعاصرة جوليا كريستيفا<sup>(١)</sup> من أن معنى الخطاب العلمي أو البرهاني هو إيهاد «مدلول واحد لكل الدلالات». وهكذا فالأساس الذي ينطلق منه البرهان هو المطابقة التامة بين الموضوع والمحمول، بين المستد والمستدل إليه، أي بين الدال والمدلول. وهذه المطابقة هي التي تسمح بالبحث عن المدلول الأعم والمعنى الكلي الذي تندرج تحته جميع الأشياء.

(١) راجع كتاب الهوية، بإشراف ليبي ـ ستراوس، غراسيه، باريس، ١٩٧٧ م، من ٢٢٩.

أما البيان فإنه يتحوّل من الواحد إلى الكثير ومن العام إلى الخاص ومن المشابه إلى المختلف. فالبيان أداته المحاذ. وفي المحاذ يلبس اللفظ اللفظ في الظاهر والمعميان مستغلان<sup>(١)</sup>. وفيه يسمع اللفظ لأكثر من معنى<sup>(٢)</sup>. من هنا تبدو اللغة المجازية منطوية على معان فاضلة. صحيح أن في المحاذ مستقاً إليه، لازماً وملزوماً كما يقول البلاغيون، غير أن عملية الاستناد لا تستنفد طاقة اللغة المجازية على الأبعاد. فالمعاني المجازية للغة تحدث دوماً فعوة بين الدال والمطلوب، يصعب لأمرها كما تقول كريستينا. ومن هنا استحالة حصول المطابقة الدلالية في الخطاب البياني. ولذلك، يصعب إرجاع هذا الخطاب إلى مجرد قياس منطقي.

لقد اتفّق البلاغيون العرب بالأساليب اليبالية التي ينطوي عليها القول الشعري والتي تبلغ قممها في القرآن، فحكّموا على تفسير هذه الظاهرة محلولين بيان أوجه الإعجاز البلاغي. ويتوّم هذا الإعجاز عندهم على «التشبيه». وهو أمر يجمع عليه علماء البلاغة العرب، كما لاحظ ذلك المفكر المغربي محمد عابد الجبالي<sup>(٣)</sup>. فالتشبيه هو أكثر كلام العرب بل هو قوام البيان العربي. به تعرف البلاغة (الباقلائي) وعليه تعتمد الاستعارة (الجرجاني). ولكن البلاغيين، إذ عثروا على سر البلاغة في التشبيه، فإنهم وطّروا به وبين القياس: «الاستعارة صرّب من التشبيه» والتشبيه قياس<sup>(٤)</sup> كما يؤكد الجرجاني. وبذلك أرجعوا الظاهرة اليبالية إلى المنطق. غير أننا إذا عدنا إلى نص الجرجاني، وهو أبرز بلاغي عربي، نجد بأن تشب اليباني يعادل عن تشبيه المنطقي. بكونه يجمع «المختلفات في الجنس» ويؤلف بين «المضاهرات» ويعقد نسباً بين «الأجنيبات»، أي بكونه يبحث عن التلازم بين أشد الأشياء اختلافاً وأكثرها تبايناً. ومن هنا نوله: «شدة التلازم في شدة اختلاف»<sup>(٥)</sup>. وهذه المعادلة إذ تذكرنا بعبارات مفكر معاصر (جويل دولوز)<sup>(٦)</sup>، من أن

(١) راجع د. نصر حامد أبو زيد، الاتحاد المنطقي في القصر، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ١٧٢ و٩٧.

(٢) راجع طهارة المصنوعة عن خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية، مجلة دراسات عربية، عدد ٦ لسنة ١٩٨٢ م، ص ٧٠ - ٧١.

(٣) أسرار البلاغة، المصدر السابق، ص ١٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٥) راجع لقوله عبد: عبد السلام بن عبد العالي، المبالغة، العلم والأدب، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١ م، ص ٧٣.

الاختلاف هو الأصل، ومن أن الأشياء لا تشابه إلا لأنها تختلف، فإنها تجعلنا نرصد في قبول المسألة بين التشبيه والقياس. تلك إذ هذه المسألة تحول بيننا وبين فهم بعض العناصر التي يتلوه بها التشبيه اليه مثل: الغربة، العجب، الوهم... والتي تحول هذا التشبيه من دونه إلى تشبيه ساذج لا قيمة له من الوجهة الأدبية والجمالية. قد يكون المعنى العام الذي طغى على الخطاب البلاغي عند العرب هو النظر إلى اللغة المحاذرة من إخلال مصطلحات المثل وتعبيره، بحيث فهم البيان تشبيه أو قياس منطقي أو طريقة في تنظيم الدليل كما قال السكاكي<sup>(١)</sup>. غير أن ذلك يجعل من المسير بل من غير الممكن الوقوف على عاصمة الخطاب البلاغي، شعراً كان أم قرناً، وعلى ما يتركه عن الخطاب العلمي أو الفلسفي. إن تناول الظاهرة البانية من زاوية منطقية يحولها إلى غواء ولائي وينفذها أحسن ما تتميز به، أي تلك الصفحة التي تولد لها الحقائق المجالية. ومن هنا ينبغي أن تُعاد قراءة المصطلحات والمفاهيم الخاصة بعلم البلاغة كما يهتد إلى ذلك الثالث مصطلح ناصف<sup>(٢)</sup> (الاستعارة، التشبيه، الاشتراك، الاتساع...). فالاستعارة ليست في النهاية تشبيهاً والتشبيه ليس قياساً كما يرى الجاوي. والمسألة بين البيان والبرهان انطلاقاً من التشبيه بوصفه عنصراً مشتركاً بينهما ليست سوى مجاز ما حدثا تحدثت عن المجاز. إن البرهان والبيان يختلفان في أبعادهما. ويؤدى التشبيه في كل منهما وظيفة مختلفة. وفي البرهان التشبيه مطابقة وتلازم وثبات في الدلالة. وفي البيان التشبيه مسحة تنجده من حلاتها الكلامية ويخفي المعنى وتعدد أوجه الدلالة... في البرهان يتم التماثل بين معنى معطى قائم بذاته وسابق على اللفظ. وفي البيان لا سبل إلى التقاط المعنى من دون اللفظ لأن المعنى هو بمثابة استعارة مستمرة، بمثابة دلالات تسرب إلى بعضها إلى بعض<sup>(٣)</sup>. وفي البرهان يهدف التمثيل إلى البحث عن التشابه الأصلي الكامن بين الأشياء، أما في البيان فإن التمثيل ليس سوى «خدعة». والأصل هو الاختلاف حينما يمكن أن نوحى به عبارة عبد القاهر: «لقد اختلف في شدة الاختلاف والتشبيه إذ يجمع هنا بين المختلفات والمتشابهات ويصل ما بين الأجناس، فإنه يتلوه بذلك على اعتبار «العراة». والعراة من مقومات البلاغة كما نظر إليها البلاغيون والفقهاء على السواء. العراة مطلوبة لأن الشيء كلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أغرب، وكلما كان أغرب كان أعجب، وكلما كان

(١) خصوصية العلاقة... المصدر السابق، ص ٧٠.

(٢) نظرية المعنى... المصدر السابق، ص ٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.



أصبح كل أبداع<sup>(١)</sup> فالعربية تطوي إذن على وهم والسر كل السر يكمن هنا: لغزنا تحرك النفس وتثير الاحاسيس، تبعث التفاعلات وتوقع التخييل، فتشعرنا بالمقارنات ونباغتنا بما لا عهد لنا به من قبل، ونفاجئنا بما لم تكن نعرفه وندهشنا بأن تجربة القديم جديدة... من هنا هذا الشعور بالاستعجاب أو الاستطراف<sup>(٢)</sup> الذي يراقلها.

وهكذا ليس البيان أداة مطبقة ولا هو وسيلة لترتيب المقدمات وإنتاج النتائج، كما في المنطق. فذلك ان اللغة الشعرية أو المجازية هي بجوهرها «الابتعاد عن التشابه والتواطؤ ومحاكاة للشيء» بغيره لا بصفات نفسه كما يقول تماماً الشاعر المولد العربي القديم الفطاحي<sup>(٣)</sup>. وهذا الارتحال بالقول من الشيء إلى غيره، لا يقصد به المحاكاة، أي أنه لا يقوم على تجريد الشيء من خصائصه بالقفيض عليه عن طريق التصور، ولا هو ضرب من اختزال يؤول إلى القلقباء على فريدة الشيء. وإنما هو، على العكس ذلك، عملية إلقاء له والبناء لمرادفه، وتلك بالنظر إليه من زاوية جديدة واختفاء للآيوز جديدة عليه. فالأشياء خاصة المتباعدة بل المتنافرة - يستلزم ما تشابه، أي بمقدار ما تقرب وتجتمع، تغتني وتنوع، وتتجدد وتتصايف، كما لاسط بروست<sup>(٤)</sup>. بهذا تظل بالشيء على الشيء احتلاله مختلفة، تسر كل ما يحتره من امكانيات وتكشف عن كل جوانبه وتعرف إلى كل أبعاده. ومن هنا تلك الطاقة الالاحائية التي تنطقها المحاكاة - فالمحاكاة هي فعلاً تجربة وإيجاد، وفكرة على التخييل يُعاد من خلالها تأمل الأشياء والدوام وتشكيل العلاقات فيما بينها، أي يُعاد بناء العالم من جديد بواسطة الكلمات. بواسطة الكلمات لأن النشاط التخيلي لا يفصل في صحيمه عن التشكيل اللغوي، أي لا يمكن ان يتم بمعزل عن لعبة الألفاظ. فإذا كان كل تحليل محاكاة فكل محاكاة استعارة، والاستعارة موشية بطبيعتها، ولذلك فإن كل لفظ مستعار مهما كان المعنى الذي قصد إليه، اما يوحي بجسلة امكانيات ويفتح أبواباً مختلفة ويشق حجاً كثيفة. كل لفظ سم عن موقف ويصدر عن رؤية ويحيل إلى طامت فنية. وبكلام آخر، كل محاكاة هي استعارة مستمرة تغدو معها اللفظة محملة بالدلالات، وتتحرك حيرها إلى إشارات ونشبهات، وتولد من خلالها فسحة الكلام، أي القدرة على الابداع، بحيث

(١) البيان والبيان، دار صمد، ص ٦٢.

(٢) جابر الصغير، مفهوم الشعر، دار الفؤور، بيروت، ١٩٨٦ م، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٤) راجع كتاب: جورج بوليه، «المكان الروماني» (بالفرنسية) بل عالمار، ١٩٨٢ م، ص ١٠٢.

١٠٧ - ١٠٩.

تصبح كل كلمة «مختصاً لمصوّر» كما يقول برودة الشاعر الليباني أنسي الحاج<sup>(١)</sup>.

وهكذا ثمة نمطان ثقائيان مختلفان اختلافاً يَبْيناً: اللوغوس مقابل النص، والبرهان مقابل البياض. الأول يبحث عن التماهيات والثاني يولد الدلالات. الأول محكم ويطيبي، والثاني «مشابه» واحتمالي. الأول قابل للتفي والاثبات، أو للتخذ والتصحيح، والثاني قابل للتفسير والتأويل. وكل نمط يمثل في النهاية سقاً من اساق العقل، العقل البرهاني والعقل البيهني. وليست المفاضلة بينهما هي مفاضلة بين مطوّل ومقول. بمعنى آخر، ليس البرهان أكثر معقولية من المجاز. فليان كما البرهان نشاط عقلي يتطلب دقة التفكير ولذا النظر ولطف المخاطر على حد تعبير الجرجاني. فلا الفيلسوف يمكن أن يتصور الأشياء التصور الحق، ولا الشاعر يمكن أن يتخيل الأمور على النحو الأعجب والأغرب وإذن الأجدل، ما لم يكن كل واحد منهما متخذ الذهن ثاب الرأي صادق الرؤية. فجوهر التصور وجوه التخيّل كلاهما يحتاج إلى صواب المدّس. وأما النبوة فهي اشتغال الذهن حليماً وقبولاً للإلهام كما قيل. والفرق بين الهمّتين إنما يتمثل في النهاية بين صورتين من صور العقل، أو منعين من مناسي الفكر: اللوغوس حيث ينحو العقل إلى القبض على الفروقات واحتوائها عن طريق لعبة التجويد، وحيث يرتحل الفكر من كثرة الأشياء والأفراد والجماعات نحو وحدة الذات أو وحدة العقل. والبيان حيث يرتحل الفكر عبر اللغة المجازية من وحدة النص إلى كثرة الأشياء وتعدد الذات واختلاف الجماعات. لذا، فالأول ينتج الخطاب الواحد والشامل، بينما يسمح الثاني بولادة أكثر من خطاب ومن مقال.

## الكلام تأويل

وفي الحقيقة، لقد مرّ النمط الثاني أي منطق النص الثقافة العربية منذ الأصل. ويمكن التعرف إلى هذا النمط في مختلف أشكال هذه الثقافة وتعبّاتها: من النحو حتى الفلسفة، ومن الشعر حتى الاجتماع، ومن البيان حتى السياسة. لقد شكّل النص، فعلاً، «سلطة مرجعية» للعقل العربي كما يقول بحق محمد عابد الجابري<sup>(٢)</sup>. واللغة تفسّر منطق العقل بقدر ما تفسّر السلوك السياسي. فالسياسة ليست بعيدة عن اللغة بالقدر الذي يُظن.

(١) وردت هذه العبارة في مقالة أجراها مع الشاعر الشاب جندة وإذن على صفحات جريدة «النهضة» البيروتية ١٩٨٣/١/١٩٨٣ م.

(٢) خصوصية العلاقة... المصدر السابق، ص ٧٧.

وعكسها، إذا كان الخطاب الشعري، أو بمعنى أدق الأعجوبة اللغوية هي التي تنتج القدرات الحربية، فإنها تنتج في الوقت نفسه الطريقة التي يعقل بواسطتها أهل هذه اللغة اجتماعهم وانقسامهم أي مفهومهم للاجتماع والسياسة. وبكلام أكثر تحديداً إن خطاب الوحي، بما هو إحصار لغوي وديني، يقتر بنية العقل العربي بقدر ما يفسر ضرورة الاجتماع عند العرب ومصادر الدول التي أقاموها. وفي الواقع، بإمكاننا أن نلاحظ هذا التفاعل بين اللغوي والعقلي والسياسي، منذ البداية، أي منذ الجدالات السياسية الأولى، وأقبل عصر الترجمة والمناقشة والتفكير، وما انفعل، من نظر العقل العربي في خطاب الوحي، ونفس النظر عن أسباب وظروف هذا النظر، وقع على تناقض، وواجه إشكالاً مفاده أن القرآن ينطوي على وجوه كثيرة وأن لغة تختلف عن لغة العقل البرهاني، وأما طبيعة الدليل المستخدم فيه مقارنة لتلك التي يطليها البرهان. فلهذا القرآن يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة. أنها لغة «تتبع» كما قال القرطبي<sup>(١)</sup>، لغة لا تضيق فيها المعنى ولا تنحصر الدلالة، لغة فيها من «الشكوك» بقدر ما فيها من «التشابه». وكان على العقل العربي والإسلامي أن يجد حلاً لهذا الإشكال. وإذا كان أهل البلاغة قد صاغوا مفهوم «المجاز» للتعبير عن خاصية البيان القرآني، فإن أهل الكلام ابتدعوا مفهوم «التأويل» لرفع ذلك التناقض بين النص والعقل. لأنه، ما دامت لغة النص مجالية، أي يجوز استخدام اللفظ لغير ما وضع له، فإن التأويل لا بد أن يستعيد الدلالة المفقودة أو الأصلية، وأن يتخطى ما من معنى إلى آخر، أي لا بد أن يخرج ما من دلالة إلى أخرى على حد تعبير ابن رشد. غير أن النص اليائني عامة هو «قلوب» تنسرب منها وإليها الدلالات كما يقول رولان بارت<sup>(٢)</sup>، بحيث تصبح اللفظة «موسوعة» تسع جميع التحديدات، وصوماً بعد أبعده نحو كل العلاقات الممكنة، ورمزاً يحيل إلى توليف ودوات. لذا فإن التأويل، تأويل النص، لن يجعل سوى أن يخلق دلالة على أخرى وأن يفاصل بين معنى وآخر، بحيث لا نجد فيه، في نهاية المطاف، سوى إمكانات. وبهذا المثابة، لن ينتج التأويل سوى التعدد والاختلاف، الاختلاف الدوات والأزمنة والخطابات.

وفي الحقيقة، إن الذهاب إلى اعتماد النص اليائني كإمكان ينتج على أكثر من تأويل،

(١) الانجاء العقلي، المصدر السابق، ص ١٠١.

(٢) رولان بارت، ترجمة الصقر للشكافية، ترجمة محمد بركات، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٦ م، ص ٦٢ - ٦٣.

تتميل إلى التنازع والتعدد والاختلاف، إن هذا الذهاب له أساسه في الفكر العربي نفسه. فمن مجد محاولة فلان عند الفقيه الماوردي، وإن شجاعة تفسير حقيقة التأويل التعاضلية، فهو يلاحظ أن الكلام، كل كلام، يحتمل «بنفس طبعه» تأويلات مختلفة، وإن الكلام كلما كان «أفصح والغرب وأحسن نظاماً» كان أشد احتمالاً للتأويلات. ولا كلام، برأي الماوردي، أولى بهذه الصفات من كلام الله، إذ هو «أفصح الكلام وأوجز، وأكثره رموزاً وأجمعه للمعاني الكثيرة». والقرآن «أخص الكتب بهذه المعاني وأولها إذ اللغة التي نزل بها «أفصح اللغات»<sup>(١)</sup>. ومؤدى هذه الأقوال إن كلام الوحي (القرآن) «أولى التصوص» بالتأويل وأخصها. والتأويل ليس مجرد «عودة إلى الأوليات» بل هو تعاضلي، أي تعضيل معنى على آخر وغليب دلالة على أخرى، أي أنه اختلاف وطرفة، اختلاف الآراء وتفرق الأهواء المضطبان إلى تقسام الأمم وتشقاق عصاها حسب عبارات الماوردي. وهكذا يقدم الماوردي وعلى أمر منتهى تفسيراً لغوياً للتأويل مفاده أن التأويل لا يرجع إلى تفاوت نظر الناس وتباين فرائضهم على الفهم، وبالتالي إلى تقسيم الشرع إلى ظاهري وباطني بسبب ذلك، سيما ذهب إليه الفلاسفة (ابن رشد). وإنما يكمن بالدخول الأولي في طبيعة الكلام نفسه. فالتأويل حسب رأي الماوردي، هو احتمال قائم في القول، وإمكان تقتضيه اللغة، أي يقتضيه المال وليس المدلول، وإذا فائد ذلك يصنع المدلول، واليهي يصنع المعرمة. وهذا الامكان يصنع كلما كانت اللغة أفصح وأبين. وإذا كان القرآن معجزة البيان العربي، قرأنا لا محالة الحقيقة عندما نقول بأن الإعجاز امكان لا ينطبق على التأويل. بل أننا نردم هنا الفجوة القائمة بين طهرين في تفسير الإعجاز: المذهب الذي يرد الظاهرة إلى مجرد النظم والمذهب الذي يرجعها إلى المضامين المعرفية نفسها، وذلك بالنظر إلى كل ظاهرة بيانية على أنها ذات بعد «لالي»، وينتظر إلى الإعجاز البياني لا على أنه دلالة نهائية تكشف عن مرة واحدة وإلى الأبد، بل على أنه دلالة لا يمكن استنفادها. وهذا المنحى في فهم مسألة الإعجاز، أي اعتبار النص نظاماً دلالياً وإمكاناً لا يتوقف على التأويل واعتبار التأويل مفاداً، هو الذي يسمح لنا بالقول بأن اللغة قد تفسر العقلي والسياسي معاً.

### المجازي والحقيقي

أن تكون اللغة مفسرة للمفرد العربي معناه أن سيادة هذا العقل هي استعادة للنص، أي قراءة للخطاب الإلهي وتحويله للرحي. والتأويل مجال وعبور، إذا معرفة بقوانين اللغة

(١) مرة خلافاً، المصدر السابق.

والخروج لسنخ البيان. إنما تبيّن ذلك بجلاء، إذا عرفنا كيف نشأت العلوم الإسلامية وتطوّرت، من النحر إلى الفلسفة، ومن الحديث إلى النصارى. فلا جدال بأن هذه العلوم انطلقت جميعها من الوحي وتمحورت حوله. فالنحو يضع قواعد اللغة التي كتب بها الوحي، والفتاوى تكشف عن قوانين الفقهية التي شكلت الأحكام القرآنية. والفقه يستلزم الأحكام العملية قياساً على النص. والكلام يستدل على صحة التأويل الشرعية ويشرح بصورتها. والفلسفة تحاول عقل القريب. لا شك أنّ هذه العلوم المختلفة التي تكشفت عنها الحضارة الإسلامية شكلت مبادئ خصبة للبحث والتفكير، وفتحت مجالات رحبة أمام الفكر، فالتطورت على استدلالات عقلية، وابتكرت نتائج دقيقة، وأوصلت إلى نتائج محكمة. فهي ابتاعات مختلفة للعقل العربي وتجاهات للوحيوس العربي والإسلامي إذا جاز القول. غير أنه كان على هذه العلوم أن تنشئ مقالاتها حول الوحي بالذات، أي بالمرجع إلى الحبر والأثر، فتستعيد النص وتحلل منطق الآيات وتبحث في دلالات العبارات. وبالرغم من استخدامها لتقنيات قياسية ومنطقية، فقد اعتصمت التأويل كمنهج لفهم النص. والله لئلا دلالة أن تستند العلوم العقلية عليها من النحر ومن البلاغة، كما يحلّي الأمر في الفقه والكلام والفلسفة. فإذا كان الفقه استناداً للأحكام حسب الظروف والمقتضى، فله «تقدير» لما لم يصرّح به واضح الشريعة قياساً على ما صرّح به. والتقدير محتاج إلى معرفة «اللفظ» لما تطوّر عليه من استعارة ومن الاشتراك في القول، كما يقول الفارابي<sup>(١)</sup>. وبمعنى آخر، فالتقدير الذي تقوم به صناعة الفقه يستخدم المجاز، وبالتالي فهو ضرب من تأويل للوحي. وفي علم الكلام يبدو الأمر على نحو أوضح، ذلك أن المحاز والتأويل يقعان في صلب اعتمادات علماء الكلام ويمثلان أساس المباحث الكلامية. ولا نالح إذا قلنا بأنهما مصطلحان يختصان بعلم الكلام. فالاستدلال الكلامي، بما هو دفاع عن الشريعة ونصرة لها، يرتكز إذن على ما تطوّر عليه لغة الخطاب الإلهي من قسمة دلالية ومن علاقات مجازية معقدة. وحسب الفلسفة، التي تمثل ذروة اللوغوس العربي نفسه، ما هي إلا محاولة لعقل الوحي: إنها «تعطي براعم» ما ألقى به الوحي (الفارابي)<sup>(٢)</sup>. فالتأويل الشرعية أشد جزئية وبلا براعم، والفلسفة هي التي تطوّر على كليات ما هو جزئي، وتبرهن على ما لم يُبرهن عليه. وبمعنى آخر، إنه الملل والشرائع المرتكزة إلى الوحي،

(١) الفارابي، كتاب المنطق، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨، ص ٥٠ و٥١.

(٢) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٤، ص ٨٦.

تميز عن الحقائق بطريق «التخييل»، بحيث ترسم في النفس عيالات هذه الحقائق ومثالاتها. فالنفس الموسى به يركز إذن إلى التخييل والمحاكاة كما يرى الفلاسفة والمحاكاة تصور بلاغي<sup>(١)</sup> وأداة مجازية. وهكذا فالاستدلال الفلسفي يزول في النهاية إلى المعرفة بكيفية «إخراج الدلالة من المجاز إلى الحقيقة»<sup>(٢)</sup>، حسب قوانين اللسان العربي في التجوز (ابن رشد)<sup>(٣)</sup>، أي أنه ليس سوى مجاز وحيور بين الدلالات. وفي نظري، إن لشكالية الفكر الفلسفي العربي تكمن هنا بالضغط، أي في كيفية تفصل الحقيقي مع المجازي، والبرهاني مع البياني، والتصوري مع التخيلي.

لقد نظر الفلاسفة العرب في مسائل الوجود والطبيعة والنفس، وبحلوا في مادية العقل وفي قوانين الفكر، بالاستناد إلى تراث الإغريق والبناء عليه. ولكن الفكر الفلسفي العربي، بما هو كذلك، أي بما هو بحث خالص في الوجود، وبما هو تسلول لا يتوقف عن معنى الكينونة، وبما هو إعادة نظر مستمرة في البديهيات والمسيقات، بقي على لغوم الثقافة العربية، ولم يخلق في قولة الحقيقة الإسلامية. والأجدر أن نبحث عن الجهد الفلسفي عند العرب في محاولات تأمل «التجربة التاريخية» للإنسان العربي، كما يسميها باحث إسلامي معاصر (وهو ابن السيد)، إذ هنا تكمن مقاربة العقل العربي، أي في محاولات عقل القوي، والنظر في مسلمات العلوم الإسلامية ومناهجها، وبالفعل، القوي هو الذي شكل «مصدرا» المعرفة الإسلامية، وهو «الأساس» الذي ابتدأ منه بناء العلم كما يبين مفكر إسلامي معاصر<sup>(٤)</sup> هو حسن حنفي. والعلوم النظرية (كلام، فلسفة)، كانت ترمي إلى تحويل النص إلى معنى، ثم لتحويل المعنى إلى نظرية خالصة متسقة، أي «لتحويل الإسلام إلى نظريات عامة وعلوم شاملة». وهنا تكمن مقاربة العقل العربي، أي انطلاقه من «مسطى سبيل» يؤخذ قدرنا تسلول أو نقاش<sup>(٥)</sup>، وبمعنى آخر محاولته لتحويل

(١) د. قاسم الموسوي، لقد الشعر عند ابن رشد، مجلة المعرفة، دمشق، عدد ٢٢٩، ١٩٨١، ص ٦١.

(٢) لا شك أن التأويل هو المخرج من دلالة القطع الحقيقية أي الأصلية إلى دلالات المجازية. غير أنه إذا كان المجاز هو استخدام القطع في غير ما وضع له في الأصل، فإن التأويل هو حقا استعادة الحقيقي من وراء المجازي، أي استعادة المطلق تيسا وراء الظاهر.

(٣) ابن رشد، فصل المبادئ المطبوعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦١ م، ص ٢٥.

(٤) انظر مقالته: لماذا علم صحت التاريخ في تراثنا القديم، مجلة الفكر العربي، عدد ٢٤، ١٩٨٢ م، ص ٩٩ و ١٠٠.

(٥) المصدر نفسه.

المنقول إلى معلول، وتصور ما لا يتصور، أي محاولته التعبير عن الغيب بلفظ برهانية، لقد ابتدع الفلاسفة العرب حلاً لهذا المسألة بنرم على التمييز بين «المتصور» و«المتخيل»، بين الشيء ب ذاته والشيء ب شكله، بين البرهان من جهة والجدال أو المخططة من جهة أخرى، بين البرهانيين والجدالين، بين الخاصة والجمهور. وقد انطلقوا من هذا التمييز لكي يكتبوا مشروعية (شعرية دينية) لأولادهم من جهة، ولكي يخطوها بمصادقة عقلية من جهة أخرى، كما نجد بشكل خاص عند ابن رشد. وهنا نكتسب بالتعدد المتفاوتة: لقد حصر فيلسوف قرطبة «الأويل الحق» في أهل البرهان. غير أنه لا تأويل برهانياً حسبنا نذهب إليه. لأن التأويل يرتكز إلى المجاز. والمجاز يقتضي البرهان. فالبرهان مطابقة وتوهم، والمجاز ارتداد من دلالة إلى أخرى، وإعطاء الأولوية ل معنى على آخر. وما فعله ابن رشد في «فصل المقال» ليس أكثر من تأويل من بين تأويلات كثيرة. انه ترجمة فلسفية للموسى. قد بداه هنا أن النص، من حيث كونه أصلاً لا ينفش ويصعدوا المعرفة قليلاً، إنما يمارس نوعاً من «القمع» على العقل ويغوم بكبت القوموس، من حيث كونه يجعل كل تساؤل عقلي مرضعاً لشبهة. ولعل الشهيرستاني مؤرخ العقائد الإسلامية الأشهر هو الفصل من غير عن ذلك، إذ اعتبر أن أول «شبهة» وقعت في الحيلة، ترجع في جعلها إلى «الحكم بالهوى في مقابلته النص والاستكثار على الأمر بقياس العقل»<sup>(١١)</sup>، أي الاحتكام إلى العقل قبل النص. قد يقال ذلك، غير أن المسألة تحتاج إلى معاودة نظر. فالنص ليس «قائداً» دائماً، ذلك أنه إذا كان النص، خاصة النص القرآني، مسحة دلالية تولد على الدوام هذا الفهم من المعاني، فإن النص قد يسمح بعودة المكتوب وتحرير المفيد. فبالنص يمكن للعقل أن يعاير وأن يجسد إمكاناته. بالنص يدق النظر ويظف الفكر ويلطف الحاضر، حيث يصبح بالمقدور أن يستضاء الهوى الضائع والفرديوس المفقود والسلطة المصلوبة، وحيث يمكن للإنسان أن يكشف أبعاده، جميع أبعاده، البيولوجية والاجتماعية والكونية والالهية. وإذا كان النص إمكاناً لا ينضب حسبما تقدم، فالحق قد لا نجد فيه سوى إمكاناتنا، سوى ما يتكشف منه عقلاً وفكرنا. فالإنسان لا يعرف من الحق سوى ما تعطيه نفسه على حد تعبير ابن عربي<sup>(١٢)</sup>. ويشبه أن يكون الأمر أنه كلما اغتقت تجاربنا وتعمقت معارفنا واتسعت

(١١) أبو الفتح الشهيرستاني، المقال والفصل، الجزء الأول، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، ١٩٩١ م، ص ٢١.

(١٢) ابن عربي، محرم الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق أبو البلاد الطنبي، القوموس، ص ٥٠.

أما هنا، يمكننا ذلك من إعادة اكتشاف الوعي، أي مساعدتنا في التعرف مجدداً على حقيقتنا وفي استعادة عما كنا نبحث عنه وما كنا نفتقده، أي في الانطلاق إلى قرائنا وإلى الأشياء على السواء.

ولعل العقل الصوفي، بـما هو «تأويل» باعتباره، يطوي على أهم «الفتوحات العقلية» في الفكر العربي والإسلامي، ويمثل مغامرة العقل العربي على الحقيقة. وبالفعل، ففي الفكر الصوفي يتجلى نمط المعقولة العربية أو «العقل السوي»<sup>(١)</sup>، وهذا لعباطة ووجه عارودي. ففي الصوفية تتوحد الذات والموضوع، والتخييل والمصور، والخيالي والكلّي. ومع الصوفية يتوحد الحائلي والمخلوق، والحقيقة والشرعية، والنظر والعمل، بحيث يصبح العمل تجسداً خارجياً للإيمان، والإيمان أساساً للعلم والنظر. باختصار في الأفق الذي اقتنحته الصوفية أمام العقل العربي، تصبح المعرفة إشراقاً والوجود محبة.

في الصوفية لا يمكن إدراك الموجودات من خلال الصور أو المفهوم أو المقولة. فالمقولة لحدود الشيء من مقوماته وتقتضي على أحدها ما يتميز به، أي على قرائته وثراته، أما في الاشراف، حيث المعرفة حتمس وكشفت أو فوق ومشاهدة، فأساس المعرفة «الرؤية». والرؤية تخيل، أي «خيال عقلاني»<sup>(٢)</sup>، كما يقول ميري كوربان. وهذا الرؤية وهذا الخيال يميزان الشعر والنبوة على السواء. وإذا كان الاشراف تخيلاً للعالم وللأشياء وللإنسان، فإن التخيل لا يمكن أن يتم من دون الرحلة المعنوية. فالتخييل يقتضي القول بالضرورة. والتخييل الخلاق لا يتم بأي نوع من أنواع القول، بل يقتضي القول اليبتي ويتقوم بالمجاز. وإذا كان البرهان، في مآله الأخير، يمكن أن يتم من دون اللغة، إذ اللغة فيه مجرد إشارة يمكن أن تحل محلها إشارات أخرى، فإن التخيل محاكاة واستعارة. إن ارتحال إلى الذات وبين الأشياء بواسطة الكلمات. إذن لا إمكان للتخييل أو للتخييل أو للمحاكاة من دون اللعبة اللغوية.

كذلك لا وجود، بالنسبة إلى الصوفية، من دون محبة. فالمحبة هي أصل الموجودات حسب مذهب ابن عربي. ربما ثم حركة في الكون إلا وهي

(١) ينظر ووجه عارودي في الفلسفة الإسلامية الحقيقية هي «فلسفة نبوية» مقابل الفلسفة العقلية التي ميزت الثقافة العرفية، بالرغم من اقتراح هذين النحطين التقاليد على بعضهما البعض. انظر كتابه «وحد الإسلام» (بالفرنسية) مطبوعات، سوي، ١٩٧٩، ج. الفصل الرابع.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.



حقية<sup>(١)</sup>. والمحبة وصل وعناق. ليس فقط بين الذكر والأنثى. بل أيضاً بين الإنسان والأشياء وبين الإنسان وعالمه. إنها التوق إلى معانقة الحفلة والبطرة على الزمن حسبما تعبر عنه المواجد الصوفية. والمحبة يدرك الإنسان بعده اللاتناهي أو الإلهي، الذي بواسطته تنتمج أجزاء الكون وتكثف وتتلخف. وهكذا فالإشراق والمحبة يمنحان الأشياء دلالاتها ويُغزبان على الموجودات أنواراً وجمالاً.

ومن هذا المنطلق يمكن لنا أن نشرك مغزى النقد الصوفي للفقه والتكلام والفلسفة، أي كون هذه التيارات الثلاث نحت جميعها إلى تعطيل الوحي من دلالته الأصلية. فالفقه يركز على العمل دون الشئ، وعلى الرسوم والأوضاع الخارجية ليل الآثار الداخلية. وفي الكلام يتحول خطاب الوحي إلى مجادلات نظرية، وتتحول المذات الإلهية إلى فكرة «عائلة» من كل معنى وعن كل دلالة. وفي الفلسفة يتحول الله إلى تصور مجرد متصور بالكلية عن العالم والمخلوقات. وفي الواقع، إن الثورة الصوفية كانت ردة فعل ضد النتائج التي يمكن أن يؤول إليها اللوغوس في قرائته ثلوسي، أي الانتهاء إلى إلهك واحترائه، وبالتالي الوصول إلى فقدان المسمى. ولعل هذا ما أقصى إليه اللوغوس في الغرب نفسه. فساداً يعني «موت الله» ومن ثم «موت الإنسان» ماذا يعني ذلك التقى الذي حملته الفكر الغربي منذ أواخر القرن الماضي، سوى موت الدلالة؟ وبالفعل، فإن العقل، سبأ هو طاقة هائلة على التحليل والتركيب، وبما هو قدرة فائقة على التجريد والمصاهاة، وبما هو نزوع قوي إلى الحياة والموضوعية، يقتضي على ثراء الوجود ويخلق الفردية. فهو إما يؤول إلى إنشاء خطاب الدولة الكلاسيكية التي لسيحق الفرد، كما يرى ميشال فوكو، أو يؤول إلى إنشاء «خطاب الحرب» كما يقول ميشال سير<sup>(٢)</sup>، أي إما إلى المصاهاة وإما إلى الحرب. هذا المنطلق واجهت الصوفية منذ الأصل بسخطي آخره منطلق القرأيا، منطق الإشراق والتخييل، منطق المحبة، وهكذا ثمة عقلاً: عقل ليريدي يركز إلى التصور والمثولة والبرهنة، فيفصل الأشياء بعضها عن بعض ليقيم بينهما وحدة مخادعة، ويحطل الأجزاء ليصار إلى قمعها، ويغرس المجتمعات ليسهل إخضاعها. وعقل إشراقي يجد مركزه في الوحي أو الرؤيا أو الشرع، به تركز بمقدار ما تفرد، وتكثف بمقدار ما تختلف، وتغرب من الأشياء بمقدار ما تغرب من قوائمه. وتعمل بأجسادنا بمقدار ما تتصل بخالقنا. به تستعيد اليهودي

(١) معروف النخبة الصغير السابق، ص ٢٠٤ و٢١١.

(٢) وعود الإسلام، المصدر السابق، ص ٩٨.

باستعادة الوعي، ولجعل العقل يتغير الأمر، ونعرف أنفسنا والأشياء بقدر ما نعرف الله، ولحب أنفسنا والأشياء بقدر ما نحب الله، (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، ﴿سُرُّهُمْ تَكُونُ فِي الْأَمَانِ وَقَدْ أَتَيْتَهُمْ﴾ (أفصلت: ٥٢). وبواسطته يكتشف للإنسان البعد المتعالي فيه، فيتحول إلى «إنسان كامل» تنحصر فيه الحقائق كلها وتظهر فيه جميع الأسماء ويحوز ربة الاطاحة بجميع الموجودات<sup>(٦١)</sup> (ابن عربي)، فيتحول عندها إلى عالم أكبر (وتزعم أمك حرم صغير ربهك تطوى العالم الأكبر)، وإته لنحو دلالة بالغة أن يقول العقل الصوفي إلى مفهوم «الإنسان الكامل»، وأن يقول العقل الغربي إلى «موت الإنسان».

هذا هو لسط المعقولة العربية والإسلامية: إشراق وحسن، رؤيا وإحسان، سباز وتأويل. وإذا كان البيان كما تجلي على نحو خاص في الخطاب الصوفي، يقوم على التخيل والمحاكاة، فإنه نشاط العقل على الحظيفة. وفعلاً، فإن التشبيهات البانية، سواء كانت بين معقول ومعقول، أو بين محسوس ومعقول أو بين محسوس ومحسوس، إنما هي معاني لطيفة، تنم عن «حيايا العقل» كما يقول الجرجاني. فالبيان هو إذن أحد تجليات العقل. وإذإن بإمكاننا التحدث عن عقل بياتي، عن عقل شعري أو مجازي أو حتى تخيلي. وإته أن الأول لأن إبداع النظر بالتصنيف القديم لملاكات النفس: حس، محيلة، حافظة، عقل، وأن يُعيد إلى إعادة النظر بمعنى العقل نفسه. فالمرهات لا يستغرق العقل بالكلية، والمحيلة ليست أدنى من القوة النظرية كما قال الفارابي. وإذا كان الوعي لم يعد يُفهم إلا من خلال اللاوعي وال«أنا» من خلال «الغير» حسباً وضع فرويد، فإن المجردة ينبغي أن لا يفهم إلا من خلال المحسوس، والتصوري من خلال التخيلي، والاستدلالي من خلال الحدسي. قلعة الحواس والتخيل لنتم هي النهاية عن لعبة العقل. وما الصورة الخالصة إلا حواء الفكر، والاستدلال المحض إن هو إلا تحصيل حاصل. بل إن كل معرفة لتطلق من فرض أو فعل خلق (خول)<sup>(٦٢)</sup>. وكل استدلال يضوي من «حس» (ابن سينا)<sup>(٦٣)</sup>. والبقارة العقلية إذ ترمي إلى إغراق الموجودات والوقوف على كلها، فهي تثبت عن رؤيا وتطوي على حش. وكل رؤيا تخيل وإشراق، وكل حش معالقة للأشياء والذات. والنس أو

(٦١) فخر بن الحكيم، المصدر السابق، ص ٤٠.

(٦٢) وعبد الإسلام، المصدر السابق، ص ١٠٠.

(٦٣) راجع أحد فصول «الشفاعة» عقل في طرق التماس النفس الناطقة للملوك، ابن سينا والنس البشرية، تحقيق خير ناصر، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠ م، ص ٦٢.

«المعقول»، إذ شكل أصلاً منطق العقل العربي وسبغ له بأن يتجسد من خلال التأويل، فإن سيادة هذا العقل كانت تستند النقد والنقض. والمثلثة يفتقر لمن يستنريء تاريخ العقل العربي، أن هذا العقل لم يتوسع بطريقة القطع مع تاريخه وتقليه لذاته والثورة على أصوله، كما نجد في الفكر الغربي، بل بدا على الدوام كضرب من التأويل وإعادة التأويل. فبما كان الوحي مصدر المعقولة العربية، فالمجال المتاح أمام العقل، هو التفسير والتأويل. وبكلام آخر، يبدو التأويل في الفكر العربي والإسلامي الطريق الملوكي الذي اتبعه العقل العربي في طلب الحق. فهذا هو نمط المعقولة العربية. والمعقولة اليونانية لا تستند صور العقل. ويراهي، إن أية محاولة لنقد العقل العربي وإعادة بنائه، لن يكتب لها النجاح، ولن تسلم إلى نتائج مشرقة ومحددة، إذ لم تأخذ هذه الحيلة بعين الاعتبار، أي إذا لم تنطق من واقع هذا العقل نفسه فتكتشف عن معناه. عن مساره ونهجه وكيفية تفرده. وتبحث عن أشكال تجسده وعن تعييناته المختلفة في سائر مجالات الثقافة العربية والإسلامية. إن مشكلة هذه الثقافة لا تقوم على التوافق بين معقول ومعقول، بل على معرفة كيفية استعادة العقل العربي للمعقول، وعلى استكشاف المحاولات العقلية التي بذلها العلماء والمفكرون العرب لقراءة الذات والتاريخ والاشياء من خلال التصور. هذا هو الغناء العقلي الذي ميز الثقافة العربية: الأبعاد في عالم النص وتأويله.

## البيان اختلال

غير أن النص هو دالة لا تحصر ومعنى لا يخطط. وإذا فمن الصعب التفرار على تفسير واحد أو تأويل وحيد المحجب. فالرؤية أو التوبة لا يمكن القبض عليها واحتواؤها. ولذلك يتسع الخطاب الإلهي لامكانات لا تستند، ويغدو المنطق الذي تتقاطع عنه التأويلات والمنهل الذي تتدفق منه الدلالات. ومن هذه الوجهة، يصبح التأويل فعل تعدد وتشتت. ولكن مع التأكيد مجدداً على أن الوحي يشكل فعل توحيد في دلالته الأصلية. فإثناء التعدد في الأولان وفي التراجيع السلطوية الكثيرة والولاءات القبلية المختلفة، واحتلال الولاء محلها للإله الواحد المتعالي، إنما هو في صميمه فعل توحيد. وفي الحيلة فقد مثل الحدث الإسلامي من هذه الوجهة تعظافاً حاسماً في سيادة الثقافة العربية الإسلامية، كما هو شأن الفلسفة في سيادة الثقافة الغربية. وبمعنى آخر لقد مثل الوحي من حيث الرؤية الأصلية التي تطوى عليها والمحتاج الذي أتى به والمطامير التي عيها، تغييراً جذرياً في الحياة العربية ومن ثم في الحياة الإسلامية على الصعيد المعرفي والدلالي. ولقد

فهم المعتقد الإسلامي على الدوام بأنه دين توحيد لا دين تقريع ﴿ وَأَنْفُسُهُمْ يَخْتَفُونَ كُلًّا جَمِيعًا وَلَا تَفْقَهُوا ﴾ [آل عمران: ١٠٣] . والعلوم الإسلامية إنما ركزت جهودها أساساً على هذا الهدف عينه : توحيد الأمة والمجتمعات إزاء المخالف . فالفقيه كان يرمي إلى توحيد أصول التشريع في استنباط الأحكام تمهيداً لوحدة القانون والنظام . والفيلسوف كان يهدف عبر أبحاثه النظرية إلى التمسك والرأي تمهيداً لوحدة الأمة والسلطة . والفيلسوف كان يهدف عبر أبحاثه النظرية إلى وحدة الحقيقة من أجل ضمان وحدة العقيدة أو الطائفة أو الملة أو الأمة وحين المعمورة كما نرجع إلى ذلك أبو نصر الفارابي . ولو عدنا إلى الصوفية مرة أخرى ، لوجدنا أن فكرة الوحدة ، وحدة الوجود في جميع مستوياته ودرجاته ومجالاته ، قد طغت على العقل الصوفي ، حيث الوحدة ميثوق في كل شيء . وهكذا كانت الشريعة الإسلامية عامل دمج وتوحيد من القبيلة أو الشعب إلى الأمة ، ومن التجهيزات الكثيرة إلى اللغة الواحدة ، ومن التاريخي إلى المتعالي .

غير أن ما نريد تبيانه هنا أن التأويل وخاصة تأويل نص الوحي ، كان يسير في اتجاهين كثيرة باتجاه مغاير لاتجاه الوحدة . والأمر يعود في ذلك إلى طبيعة التوحيج التأويلي ذاته . ذلك أنه ليس نعمة تأويل يفضي إلى دلالة وحيدة . يحصر المعنى ويضبطه إنما هو من خصائص العقل الاستنباطي أو الاستدلالي ، وليس من خصائص العقل التأويلي . ففي التأويل استا إزاء موضوع سمي إلى إيجاد المحمول الذي يتطابق معه أو جملة المحمولات التي يمكن أن تستند إليه . وإنما نجد أنفسنا إزاء ألفاظ وتسميات ، إزاء علاقات محاذية ، إزاء حقوق من الدلالة ، إزاء رؤى وإحساسات ، أي إزاء لغة لا يمكن أن تستلخصها علاقات الاستدلال والعمل . وهذا ما يميزها بشكل أساسي عن علاقات البرهان . ومن هنا كان التأويل طريقاً إلى إنتاج الكثرة والاختلاف ، أن لم نقل طريقاً إلى إنتاج التمايز والتناقض . ومعنى آخر كان طريقاً إلى كثرة الخطابات والقرى والمذاهب ، وبالتالي سبيلاً إلى إحداث الشرح وتعميق النبوة ، إلى لبس الأمة وتفكيك عرى الوحدة ، أي سار بالاتجاه المعاكس للدولة . وبذلك ، بخلاف اللوغوس الذي ينحو على الدوام إلى إنتاج الخطاب الواحد ، الكلي والعام . فالبيان كثرة وتشتت ، والبرهان وحدة وتماسك . ولعل في تبيان الفرق بين هذا النمطين ، من هذه الوجهة ، ما يلقى ضوءاً على إشكالية العامل السياسي في الإسلام .

يمكن القول ، إن التناقض خطاب العقل مع البرهان ، قد تم بصورة متوازنة مع تكون الدولة كما يلاحظ ذلك معظم الذين أزعوا للفكر اليوناني . فانحصار العقل على الحرفة كان يعني منذ البداية انحصار «الفضاء الأقليلي» على «الفضاء الوحيي» كما يذهب إلى ذلك

الفيلسوف والرياضي المعاصر<sup>(٢١)</sup> ميشال سيز في إعادة قراءته للبدائية اليونانية. والقضاء  
الاقليدي هو واحد ومتجانس ومتصل، حيث كل شيء يوصف ويقاس ويُعقل، بينما  
القضاء الروحاني متعدد ومتناثر ومتصل، حيث لا توجد الأشياء ولا تقاس ولا تُعقل.  
لذا، فلتصوّر العقل على الخرافة على أن تصوّر منطق التجانس على منطق التنافر، والمتعلق  
على التباين، والدائبة على الغريبة. إنه منطق الصهر والتوحيد. وهذا المنطق لا يعني شيئاً  
سوى سيولة الدولة نفسها. إذ ما هي الدولة إن لم تكن ذلك السلطان الذي يحوي  
الفروقات لكي يذوبها كما يذوب ذلك بيار كلاستر<sup>(٢٢)</sup>، أي منطق التوحيد مقابل منطق  
التعدد، والمجذب مقابل النفاذ؟ من هنا ذلك الربط الذي أقيم بين العقلي والسياسي  
والاجتماعي. فالمناطق والديمقراطية والمدينة تشكلن فعلاً «منظومة واحدة»، على حد  
تعبير عبد الله الحزوري<sup>(٢٣)</sup>.

وإذا كان الفكر الغربي الحديث، قد استعاد الأصول اليونانية وتقلب على أسس  
المعمولية التي طورتها الأخلاطونية، فإن هذا المنطق من التفكير الذي سمي «فلسفة» والذي  
تحدد معه لأول مرة في تاريخ الفكر، خطاب العقل بما هو عام وشامل، خطاب يرتقي به  
الكل ويثريه، فإن هذا المنطق كان يحمل معه ما يؤزم من كل التحولات التي طرأت عليه،  
منطق الوحدة والشمولية، أي منطق الدولة. فالخطاب الفلسفي بما هو عام كان يعني إمكان  
احتواء اختلاف الآراء وتفرق الأهواء وتجاوز تباين المواقف والمصالح، أي إمكان الاتفاق  
على «أمر مشترك» لا قيام للدولة من دونه. ونحن نجد هذا المنطق الذي يجسده اللوغوس،  
بما هو توحيد واحتواء، يسود مختلف مراحل الدولة الغربية، من المدينة الدولة حتى الدولة  
التوتلitaria الحديثة. فمن المنطق الصوري، وصولاً إلى المنطق الرمزي، مروراً بالمنطق  
التجريبي، وبالمنطق الذي حكم نشوء علوم الإنسان، لمة أطوار عقلية مختلفة لتعكس وتتبع  
في تولدت ذاته أطواراً مختلفة في سيولة الدولة الغربية. فالمنطق الصوري بما هو توحيد  
للشيء نحو الصورة أو المفهوم<sup>(٢٤)</sup>، أي ما هو انتقال من الجزئي إلى الكلي، ومن العام إلى

(٢١) ميشال سيز، الخطاب والسياس، بيروت، المركز الثقافي، ص ٢٧-٢٩.

(٢٢) راجع مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، أصل العنف والدولة، ترجمة علي حرب، العقائد الثانية،  
ليربانت العنف (بيار كلاستر)، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٥ م، ص ١٢٠-١٢١.

(٢٣) راجع كتابات عبد السلام بنجد العالي، الفلسفة السياسية عند القرطبي، دار الطليعة، ١٩٨٩ م،  
ص ١٢٥.

(٢٤) راجع ميشال أطوار المنطق مقالاً مطبوع صفدي، الحوار مع الاسم المجبول، مجلة الفكر العربي -

الخاص، سمح بنشوء المؤسسة، بما هو قانون محدد، أي بنشوء الديمقراطية. والمنطق الحديث بما هو تجريد للمفهوم إلى الرقم، إنما هو منطق الخطاب الذي نتج سلطان الإنسان على الأشياء. ومنطق العلوم الإنسانية بما هو «طبيع»، حتى قيام سلطة الدولة على الأجساد أي نظوي الفرد وبسيطه (ميشال فوكو)<sup>(١)</sup>. وأخيراً فإن المنطق الرمزي بما هو تحويل للغة إلى علامات صرفة، أي بما هو رموزات شكلية مطلقاً لا تنتج إلا ذاتها، ليس إلا التعبير الأمثل عن الدولة الفرتالينارية الحديثة<sup>(٢)</sup>. وهكذا فاللوجوس هو الذي يؤسس المدينة ويشكل شرط قيام الدولة. إنه ينبثق «الجدال» العمومي و«المشاركة» السياسية، كما يجيز «المعارضة» ويحول الفرد إلى «مواطن». ويعني آخر أن اللوجوس يقضي إلى سلطة عمومية، إذ يحتوي المفردات وبسيط الفردية وينظم الجدل وينتج بين مختلف النشاطات وينتج إدارة الأقسام الاجتماعي. معه تصبح الدولة حقبة.

لا شك أن الثقافة اليونانية أو الغربية لا تُحدد بوصفها برعاً فط. فالشعر والخرافة والأسطورة ليست غائبة بالكليّة. ومن ثمّ يحرى القول هنا أن اللوجوس شكل الوجهة المعالية وأن العناصر الأولى قد انكفأت لو تمّ كبتها أمام غزو العقل اليرغاني. فليس من أن خطاب العقل، وإن نزع دائماً إلى استمداد مسابير من ذاته، فإنه لا يدان بحيل إلى أصول رمزية أو خرافية: ثمة ذات تاريخية فردية أو جماعية هي الحامل للغة والعقل معاً. وإنه لمن الدلالة بمكان أن يهاجم فلاطون الشعراء ويقصّهم من جمهوريته. فالشعر ليس حقيقة، وإنما محاكاة. بل هو محاكاة للمحاكاة، أي معار. والمجاز بقدر ما يعيدنا عن الحقيقة يخلق المجال للتعدد والاختلاف. ومنطق التعدد هو معيار لمنطق الدولة. وإذا كان اللوجوس بما هو خطاب عام يقضي إلى نشوء سلطة عمومية، إلى تبلور مؤسسة متخصصة (الدولة) بإدارة الشأن العام، فإن النصّ النحوي به يختلف عن اللوجوس في كونه يستدعي الدولة ويستبعد ما في أن معاً، أي في كونه يدعو إلى الوحدة ويسمح بولادة الاختلاف. فهو يستدعي الدولة بقدر ما يشكل النصّ بذاته سلطة ينبغي الخضوع لها، ويقدر ما يمثل القول البترة الأصلية لكل سلطة كما لاحظ ذلك بيار كلاستر<sup>(٣)</sup>، البترة التي غزت الأرواح قبل

<sup>(١)</sup> المصادر، هذه هنا: ٦٩، ١٩٨٢ م، ص ٤ و ١١

(٢) وهي الأطروحة التي يتصلها ميشال فوكو في كتابه «الغرافية والخطابة»، غاليمار، باريس، ١٩٧٥ م.

(٣) الحوار مع الاسم المحجول، المحرر نفسه

(٣) بيار كلاستر، المجتمع المعاد للدولة، منشورات ميني، باريس ١٩٧٤ م، ص ١٨٩.

الأبدان، وخاصة بقدر ما تنجلي الحاجة قيام واحد بالأمر ووضع الحد، إذ لا يستقيم اجتماع من دون ذلك (ابن خلدون)، وبهذا المعنى فإن الشعر ينطوي على حذر السلطة، وفي النهاية، فالسياسي هو ما به يتقوم الاجتماعي. ولذلك لا يمكن الحديث عن مجتمع بلا شكل من أشكال السلطة أو الدولة. لا شك أن الخطاب الإلهي بقدر ما يرجع السلطة إلى مصدر علوي مقارن، أي إلى خارج المجتمع، يعمل على الحد من استخدام هذه السلطة أو على تقييدها إن لم يقل على منع استعمالها. وبهذا المعنى، تبدو الدولة الإسلامية وكأنها لا حقيقة لها بذاتها، أي عبارة عن كناية ومجاز. وهذا معنى في النظر إلى الدولة الإسلامية. غير أنه لو عدنا إلى الفكر السياسي الإسلامي (الماوردي، ابن خلدون)، نجد أن هذه الدولة اكتسبت شيئاً من المعنوية، أي أنه اعترف بحقيقتها بمعزل عن الشريعة. فقد اعترف الفقهاء اجمالاً بضرورة الدولة من أجل حراسة الدين وتأمين مصالح الدنيا، وذهب ابن خلدون إلى أن الاجتماع الشرعي عامة لا يستقيم من دون ملك. وبالعقل، فالدولة العربية لم الإسلامية كانت موجودة على الدوام. وربما كانت لماوس سلطانها على نحو أقوى وأغنى وأكثر مباشرة مما فعلته أو فعلته الدولة الغربية. وكان يتم ذلك في أغلب الأحيان بالمساعدة بين الخطاب الإنساني، السياسي والعقائدي، وبين الخطاب الإلهي. غير أن تلك الدولة لم تكتسب صفة العمومية والشمول، لم تتحول إلى حقيقة يفرضها الناس ويعترفون بشرعيتها، ليس فقط لأن السلطة الأصلية تصدر عن الغيب والموراء ولأن «الملوك» هو في النهاية له. بل أنه يرجع أيضاً، وبالتدرج الأولي، إلى أن الحدث القرآني هو بوجه ما حدث مقالي، أي خطاب بياني وإعجاز بلاغي. والخطاب الإلهي، إذ يدعو إلى الدمج والتوحيد بوصفه حقيقة وشريعة، أي بوصفه معرفة، تماماً كما هو شأن اللوغوس وأن على نحو مغاير، فإنه ينحصر إلى التعدد والاختلاف بوصفه خطاباً بلاغياً. لقد حاجم القرآن الشعراء اجمالاً ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيَّكُمْ الْقُرْآنَ الْأَوَّلَى﴾ [الأبرار: ٢٢٤ - ٢٢٦] واتهمهم بالغلوية والهيام. وهذا الهجوم على الشعراء الذي وجدناه عند أفلاطون، لا يفهم حتى الفهم إلا من حيث كون الشعر ينطوي على لعب وجنون. والهيام التي تحدثت عنه الآية يستلحق إلى الدهن «الهوام». والهوام بقدر ما يقترب من الحلم من حيث كونه تمييزاً عن العقل الباطن، فإنه يقترب من التمثيل من حيث كونه تشويهاً واستبدالاً لرغبات لا مشبعة. وإذا كان بعض القدماء قد ربطوا بين الشعر والجنون وربوا في بعض الكلام الشعري ضرباً من الهذيان، فإن مؤسس التحليل النفسي (فرويد) يقدم صلة قوية بين الابداع الشعري واللعب من جهة، وبين الهوام من جهة أخرى، بحيث يبدو

الأثر الشعري لمنبأ لهوام، ولقد ذكرنا في المخطوطة هوامات<sup>(١)</sup>.

أن تكون اللغة الشعرية لغة لعب، وعليلان، سناء أنها تتحرر عن السوي، وتخرج على المألوف، وتخرج للمتعارف عليه، أي لغة اختلاف وتنشيت، لغة تلوحى هوية المعنى كما تقول كرويتي<sup>(٢)</sup>، وبالتالي تلوحى فكرة التعالي التي تجمع بين الدين والفلسفة على اختلاف ما بينهما. وهكذا يلج الشعر هنا على التقيض من الفلسفة أو البرهان. فالبرهان، بما هو محكم ومتعاقب ويطبق، يؤرك إلى وحدة الحقيقة والذات وإلى تماسك الجماعة والأمة. بينما الشعر، بما هو تخيل ومحاكاة، يفرق واختلاف واحتمال. ولذلك فهو يهضم إلى الأناويل الجدلية أو الخطائية التي اعتبرها الفلاسفة العرب مصدر الفسقة والشقاق.

وهذا الموقف الساني من الشعراء كما نعلم عنه الآيات الصالحة على سبيل الاحتمال وليس الحصر، قد أوقع العقول في حيرة، فاختلقت النظرة إلى الشعر بين مدافع عنه ومهاجم له، بين من يقرن الشعر بالنبوة (البن سينا) ومن لا يرى فيه إلا سفهاً ونقصاً. ولقد لخص الجرجاني آراء متقدمي الشعر بكونها تنطوي على هزل وبطل ونليس<sup>(٣)</sup>. أي أن القول الشعري يشكك بالحقيقة ويعد عنها أو يقولها بشكل لا يتطو من غموض ولهوام. بحيث يلتبس الصواب والخطأ، والصدق والكذب. غير أن هذه النظرة المعادية للشعر قد رفضت على ما يبدو من قبل جمهور النقاد والباحثين والفلاسفة على السواء. لقد أصر هؤلاء صفاً - خاصة الفلاسفة - أن الصناعة الشعرية لها طبيعتها المميزة من حيث أنها تقوم على التخييل. غير أنهم فهم فهموا التخييل في النهاية بشعائر منطقية. فاعتبروه نوعاً من «التصديق» نظير التصديق الجدلي أو الخطائي<sup>(٤)</sup>، مع الفارق بأن الجدل يلوم على القن، والخطابة على الاقتناع. بينما يلوم التخييل على المحاكاة. والمحاكاة ذات وظيفة معرفية، يقصد من وراءها التأثير والتوجيه والتعليم، ذلك أنه إذا كان الإنسان حسبما لاحظ الفلاسفة، يتبع تخيلاته أكثر مما يتبع علمه<sup>(٥)</sup>، فمن الضروري أن يلعب الشعر عبر التخييل دوراً في توجيه سلوك الناس، إما بتحسين الأشياء أو بتقبيحها بالترغيب بها أو عتها.

(١) راجع بهذا الشأن جاد لوي بوري، غروب الأبدان، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٩٢، ١٩٨٢ م، ص ١٢١ - ١٣٠.

(٢) الهوام، المصدر السابق، ص ١٢٤.

(٣) دلائل الاحتمال، المصدر السابق، ص ٩.

(٤) لقد شعر عبد الله رشيد، المصدر السابق، ص ١٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢.



لاستجلاب متفحة أو مضرة. وبهذا ينبغي أن تكون للشعر مهمة أخلاقية، فلا يكون مجرد ترف، أو أداة للتمتة أو هزلاً ولطفاً. صحيح أن المحاكمة هي نشاط جماعي، غير أنها ذات وظيفة أخلاقية في النهاية. فالجميل لا بد أن يكون نافعاً وبخيراً. والمحاكمة ينبغي أن تتخيل لنا إما فصائل وإما دوافع كما يقول ابن رشد<sup>(١)</sup>. ولذلك فالمحاكمة الشعرية هي الحرب من ضروب تعليم الجمهور والمعاملة كما يقول الفارابي<sup>(٢)</sup>. والواقع، أن النقاد والبلاغيين استندوا اجمالاً إلى نظرية الفلاسفة في الشعر في ترويضهم للصناعة الشعرية وفي دفاعهم عن هذه الصناعة. ولعل هذا ما دفع بلن سينيا إلى الارتقاء بالشعر إلى منزلة النبوة، كما لاحظ ذلك منظر الشعر حازم القرطاجني الذي يتطرق من كلام الشيخ الرئيس لكي يبعث المعانين لصناعة الشعر بأخس النعوت معتبراً إياهم «أنفك العالم»<sup>(٣)</sup>. وفي الحقيقة، لقد أدرك البلاغيون أن الانغماس من الشعر إنما هو انغماس غير مباشر من الوحي، أي من القرآن ذاته. وأنه لمن بالغ الدلالة أن يلتصق عبد القاهر الجرجاني «دلائل الإعجاز» بالدفاع عن صناعة الشعر. فإذا كان الإعجاز القرآني بلاغياً، فإذ هذه الحقيقة لن تتجلى إلا بالعودة إلى الشعر الجاهلي باعتباره عنوان الصناعة ودروة البلاغة لدى القوم. فمن الشعر إذن، نشهد «الحجة» على أن القرآن جاء أبهى في البيان<sup>(٤)</sup> وغاية في البلاغة، مما يعجز البشر عن مجاراته والاتباع بمثله. فإذا كان الجاهلي «سيواناً لغزياً» على حد تعبير كاتب عربي معاصر<sup>(٥)</sup>، فالإعجاز لا يمكن أن يكون إلا لغزياً. وهكذا لا مخلص من العودة إلى الشعر الجاهلي على سبيل المقارنة إذا ما أردنا تبيان حقيقة الإعجاز القرآني. وإذا ثمة صلة بين القرآن والشعر ذات طبيعة بيانية لا معرفية، وإن اختلقت الدرجة بينهما، إذ الأول يرتقي إلى مرتبة الإعجاز أما الثاني فلا. ولقد أوضح الفلاسفة طبيعة هذه الصلة بين المجالين - من حيث أن كلا الإثنين يشتملان على المحيلة ويتوجهان إلى الجمهور - فكما أن الشاعر يلجأ إلى المحاكاة، إذ أن أكثر الناس تغلب عندهم القوة الخيالية على القوة الفكرية، كذلك يحاكي النبي الأمور الإلهية بطريق التخيل. إذ ليس بمقدور الناس أن يتصوروا الحقائق بنفسها بل

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢) مفهوم الشعر، المصدر السابق، ص ١٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٤) دلائل الإعجاز، المصدر السابق، ص ٧.

(٥) يوسف يوسف، المعنويات الثقافية للعلاقات، مجلة المعرفة الأنبي، دمشق، عدد ٧٢، إبريل ١٩٧٦ م، ص ٣٤.

بالتألات التي تحدثها<sup>(١٠)</sup>. وهكذا كلا الاثنين يستخدمان في المعاني الجمهورية، ويتوجهان إلى الجمهور. والجمهور مقولة معرفية عند الفلاسفة، أي صجز عن إيماء المتصور وعن طلب الأمور بطريق البرهان. وهكذا يؤول القول البياني، في التصور الفلسفي، إلى قول منطقي، أي يفقد خاصيته النوعية، بما هو تحليل ومحاكاة. قد يكون للشعر وظيفة أخلاقية أو سياسية أو إيديولوجية بالمعنى الأعم. بل إن كل شاعر يصدر عن رؤيا وعن موقف أخلاقي في النهاية. وقد يلعب الشاعر دوراً في حياة الجماعة، فيسهم في التأكيد على مثل الجماعة والدفاع عن وحدتها ومصالحها. غير أن الشعر هو في النهاية تحليل تعاماً كما قال الفلاسفة والبلاغيون. والتحليل لا يمكن تنمُّه بتعايير محض منطقية. التحليل هو اضطراب واستحباب واستطراف. التحليل يحسن ويصح، يزين ويجميل، ولكنه يوحى ويوهم، وهو بهذه المثابة، اختراق من الذاكرة وحنين إلى الأصل وإثارة للمكشوت وكشف للدفائن. من هنا فإن القول الشعري لا يخل العالم بحرفيته، وإنما يسهم في إعادة صوغ الحياة وتشكيلها. إنه ينطوي على توتر وقلق خالصين، على ظهور من المألوف والعادي وعلى رفض للثانم والسائد. وهذا المعنى يُدخل اللغة البيانية «التنافر» على المعنى. وهو شاعر يتعارض مع مبدأ الهوية الذي يقوم به كل لوجوس، ولا يساعد على لأم الوحدة المجتمعية التي يركز إليها كل شعور ديني. وهذه المثابة يصيح الشعر علامة التمرد وأداة الاختلاف والتمايز. بينما يرهان علامة الهوية والتماسك وسبيل إلى جمع الحقائق ورفع التناقض وتجاوز الاختلافات ولأم الشروح.

## المكان والذاكرة

هذا العقل الباطني الذي رسم الثقافة العربية شعراً كانت أم قرأنا، ساهم إلى هذا الحد أو ذاك في تولية السلوك السياسي. فالعقل السياسي العربي بدأ على الدوام وكأنه غير قادر على صنع الوحدة، على إنتاج مؤسسة عامة، على الانتقال إلى قانون مجرد، على استبعاد الآخر واحتوائه، على قبول النقد والمعارضة والاعتراف بشرعية الآخر، باختصار بدأ عاجزاً على أن يحدد الدولة بوصفها حقيقة، ذلك أن مركز هذا العقل كان على الدوام في النص. والنص معجزة لغوية وبيانية، فمن المستحيل أن يُفهم على المعنى فيه أو يُحتزل منطوقه إلى دلالة وحيدة المذهب. فهو يحيل من معنى إلى آخر ويصنع فجوة بين منطوقه

(١٠) المرامي، آراء أهل المدينة المأخوذة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٨٩ م، ص ٩١ و ١٠٢.

ومضمونه. أنه يظهر بقدر ما يخفي، ويوضح بقدر ما يغمر، وينبئ بقدر ما يحجب. لذا فهو يستدعي على الدوام التأول وإعادة التأول. ففيه أنوال «متشابهات»، والتشابه لا يعني هنا أن شئاً معني فاصلاً أو متشبيهاً ينبغي إضاحه وجزأه. ومعنى آخر، ليس التأويل مجرد إرجاع «المتشابهة» إلى «المحكمه» كما فهم ذلك المعتكفون<sup>(٦١)</sup> (القاضي عبد الجبار). التشابه يعني أن لا تتساوى الأشياء فيما بينها وأن الألفاظ المتشابهة تصعد نوعاً أمام إمكان مفرح. إنه يعني أنه النص ينطوي على ضرب من «فائض»<sup>(٦٢)</sup>، بحيث يصعب لأي كلام آخر أن يكرره أو يحتزله أو يتماثل معه. من هنا شكّل البيان الذي هو مصدر الانحياز مصدر الاختلاف. لأنه يضع نوعاً فاصلاً بين الحقيقة ونفسها، يدفعنا إلى التحيز ويعبر بنا من المكان إلى المذاكرة ومن الذات إلى الآخر، وكأننا لعلّ لا نعبأ إلا من خلال المجاز، وكأنه معكوم علينا أنه لنجاً يستمر إلى الاستعارة لكي نردم الهوية بين الكلمات والأشياء.

هذا العقل المجازي، إذا جاز القول، هو الذي يحمل من الصعب الوصول إلى عقد فعلي، أو إلى شئ مؤسّس عامة. فاللغة المجازية تطلب على الدوام التفسير والتأويل. فما دامت الألفاظ كتابات واستعارات، وما دامت الكلمات حقول احتمالات، ينبغي أن نُؤول، والتأويل اختلاف. واللغة المجازية تبرز أكثر من موقف وتسمح لمختلف الاجتهادات والآراء. وبذلك يتولد لدينا أكثر من خطاب، وبالتالي أكثر من مذهب وفرقة، بحيث تكون لكل فرقة مقالها الخاصة التي بها تتميز عن غيرها وتنفرد. وما دام التأويل «مفصلة» بين المعاني الكثيرة وتعليب دلالة على أخرى، ثمة إمكان لأن يزعم كل متأول أن تأويله هو التأويل الحق. كل فرقة تدعي لها تملك التأويل الصحيح وأن ما عداهما بطلان وضلال. وكل مذهب يعتبر خطابه معيار الحقيقة. وكل واحد يمتنع خطابه صفة العمومية والشمول. وعندها نحصر كل فئة طلب الحق في الطريق الذي تسلكه إليه، والدعي أن المعنى الذي تبرزه هو «الدالة الحقيقية» على الأصل وأن ما عداه خطأ وفساد. غير أنه ليس بالإمكان قبول كل الآراء والتأويلات التي يتسع لها النص. فذلك أن التسليم بتعدد الدلالة يؤدي إلى

(٦١) الكلمة العقلية في التفسير - المصدر السابق، ص ١٤٧.

(٦٢) يعتبر ميشال فوكو أن الخطاب ليس مجرد علامات لتحيل إلى خصائص أو أفكار، وإنما هو عرض لا يمكن استزاده أو تكراره أو العثور على مبعده. نص يتبع الاختلاف والتوزيع. اختلاف المقالات والأفكار والأفقه. من هنا تمكّل استعادة النص هي ضرب من تأول، وكل تأول هو تشابه بشر ما هو الاختلاف. راجع: ميشال فوكو، «الرباطة المجرية» (بالفرنسية)، غالييمار - ١٩٦٩ م، ص ٦٣ - ٦٤ - ١٢٣.

فقدان المعنى وضباب الهوية، أي إلى تفرق الكلمة واشتقاق الجماعة، وبالتالي إلى تقييد ما يسعى إليه أهل الكلام وتعني به توحيد الرأي والكلمة لتوحيد الجماعة والأمة. هذا الترميز التوحيدي أتى إلى أن لا يعترف أهل الفرق والمذاهب بغير التأويلات التي يتوصلون إليها. من هنا ذلك التوتر والتناحر اللذان تميز بهما تاريخ الجدالات السياسية والعقائدية.

ولكن إذا كان الفكر الكلامي أو الفقهي يبحث عن الوحدة، فإنه لا وحدة في النهاية إلا وحدة النص. والنص إكسكتات متعددة. فمستطقه مبطن الكثرة من حيث كونه لغة مجازية ومن حيث كونه يقبل التأويل وإعادة التأويل. وهنا تكمن مفارقة العقل الكلامي: محاولة عقلنة النص وحصر دلالاته، فالعقل نزوع إلى الوحدة والشمول ويبحث عن معنى مشترك وتركيد على هوية المعنى. أما التأويل فهو مفارقة واختلاف، إنه نتاج للتعدد حسبما ينسج له النص ويوحى به. وكلام أوضح، فالعقل يلتصق بحصر الدلالة توكيداً لهوية المعنى ووحدة الجماعة والأمة، غير أن النص يأبى ذلك ويمنع على الحصر والقيط. لذا فإن الخطاب الكلامي يزعم بأنه يملك الدلالة الحقة بينما هو فرع يستعيد الأصل، ويدعي الشمولية والتوحيد بينما هو خطاب جزئي وخاص، ويطلع إلى اليقين فيما هو ظن واحتمال. لا شك أن لغة خطابات أخرى غير الخطاب الكلامي كانت أكثر مرونة وانفتاحاً. فالخطاب الفلسفي بما هو خطاب يرماني، معنى هو أيضاً إلى وحدة المعنى والهوية، ولكنها وحدة «جامعة» تستوعب اختلاف الأمم والملل والطوائف، ذلك أن هذا الخطاب يتغلب من وحدة الحقيقة ويرى بأن الاختلاف إنما يرجع إلى طرق التعبير عنها. وكذلك، ومن باب أولى، فإن الخطاب الصوفي كان خطاباً توحيدياً بامتياز. ولا عجب، فالعقل الصوفي لم يكن يرى في الوجود إلا الوحدة، على الرغم من كثرة المظاهر وتعدد المستويات واختلاف التدرجات. فالمسوحوات هي في النهاية تعاليمات مختلفة للحق، والمعتقدات صور مختلفة للحقيقة الواحدة. غير أن العقل الكلامي كان العقل الغالب. والكلام بما هو لوغوس، كان يتزعزع دوماً إلى المماعة، إلى المماعة بين الخطاب الذي يشته حول النص والنص نفسه. والمماعة الثامنة لنفسه دوماً إلى رفض الآخر وعدم الاعتراف به. وهكذا فقد بدا الأمر كذلك في سيرة العقل الكلامي: إما المماعة وإما نفي الآخر وعدم الاعتراف بشريعته أن لم تقل محاربته. وربما ما يزال هذا المنطق يحكم السلوك السياسي حتى اليوم. من هنا غياب المفاوضة في التاريخ السياسي العربي. فلي الخطاب الكلامي الذي هو خطاب إبولوجي، لا يعود ثمة مجال للبول الآخر. ذلك أن المفارقة دلالة غير مطابقة، نأويل فاسد، انحراف عن الحق، بدعة وغشال. وإنما كان الأمر

كذلك، فإنه يستحيل الوصول إلى خطاب جامع وموحد، أي خطاب الدولة. فالدولة تنترضى أمراً مشتركاً أي أنها تتطلب خطاب العقل بما هو عام. لقد وجدت الدولة العربية في الواقع، ولكن خطابها بقي مجرد تأويل بين تأويلات كثيرة، أي أنه لم يكتسب صفة العمومية. صحيح أن المماهة بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني تمنح هذا الأخير مشروعية ومعنوية، غير أن هذا الحق لا يقتصر على فئة دون أخرى. وبإمكان الكل اللجوء إلى لغة المماهة. فلكل سلك حق التأويل. وبإمكان الكل أن يشره دلالة حول الأصل. وهكذا يتحول النظر في النص إلى حركة تولد اللوارق والاختلافات. وعندنا لا يعود بإمكان الجدل أن يوصل إلى نتيجة أو إلى الاتفاق على مسألة عامة، على عكس ما تجده في الجدل اليوناني.

لقد أغنى الجدل في المدينة - الدولة إلى نشوء علم المنطق وإلى تصنيف العلم لأول مرة. وذلك بحث الفكر على طلب تحديد الأشياء (سقراط) ومن ثم تحديد العقل ذاته (أفلاطون) ومن بعد استخلاص قوانين الفكر (أرسطو). وبالعقل، فانا الجدل السياسي الذي شهدته المدينة اليونانية، إما عني أو عكس من جهة أولى إمكان مشاركة الفرد في بحث ومناقشة الشؤون العامة، فانه كان يهدف من جهة ثانية إلى بلورة أمر «مشترك» يمكن الاتفاق عليه. صحيح أن الجدل السوفسطائي اتسم بزهة تهريرية ولا أدوية، إلا أن السوفسطائية كان دائماً قوياً لأن إيماء النظر في وظيفة الجدل ورماء، ولأن تصحيح مسيرة الفكر، فبطرح على بساط البحث معنى العقل نفسه، مما ساهم في النهاية في توليد خطاب العقل العام والشامل. وهكذا أغنى الجدل السياسي لدى اليونان إلى وضع نظرية في المعرفة والعقل هي التي سمحت بتحديد السياسي، أي بتحديد العقلية. فلا إمكان لأن تحدد العقلية (الدولة) من دون تحديد العقل نفسه (أفلاطون). وبكلام أكثر تحديداً، لقد أدّى اختلاف الآراء وتضارب الأهواء في المدينة - الدولة إلى ابتداء الفلسفة بما هي خطاب كلي وعام، أي إلى الاحتكام للمنطق والبرهان. والفلسفة تعني على التحديد وكما فهمها أفلاطون منذ البدء، أنه بالإمكان تجاوز الرأي والظن إلى مثال أكثر وثوقية ومصداقية، لا إمكان لاتفاق من دونه.

مقابل ذلك نجد أن معنى الجدل الذي حرته الحياة السياسية العربية كان مختلفاً عن ذلك بالكلاية. لقد بدأ الجدل الإسلامي سياسياً تماماً كما الجدل اليوناني. غير أن هذا الجدل كان محكوماً هنا بالهجر، فالحجة ينبغي أن نخط مرنكواً لها في القرآن، والدليل ينبغي أن يستمد قوته من كلام الوحي. لا شك أن الجدالات السياسية ومن ثم العقائدية

ساهمت في نشأة علم الكلام أي في عقلنة النص وتحويل الوحي إلى نظرية منسقة كما يقول حسن حنفي: «غير أنه من الصعب تحويل النص إلى برهان. ومن هنا كان الجدال عبارة عن تقنية عقلية هدفها حياحي صرف». كان عبارة عن تأويل يستعيد فيه كل واحد ما يقول إلى موقفه ورأيه ومذهبه. لذا لم يكن بإمكان الجدال أن يوصل هنا إلى يقين يطمئن إليه المتجادلون. فالتأويل ليس مما يمكن إثباته أو نفيه، ولا يصح عليه التصديق أو التكذيب. ذلك أن التأويل لا يبحث في الأصل عن دلالة مطلقة لموضوع يبحث عنه بقدر ما يعيد اكتشاف الدلالات، انطلاقاً من محاذية النص. وهذه الصفة الاحتمالية للتأويل هي التي جعلت الفلاسفة يحملون على أهل الجدل ويصمونهم بأنهم كانوا السبب في اختلاف الأمة ووقوع الفتن وتفرق الشرح. ولكن مع الإيضاح هنا بأن الاختلاف ليس مرده إلى وجود تأويلات فاسدة وتأويلات برهانية حسنة بفسره ابن رشد بل لأن التأويل ذلك هو مدعاة للاختلاف. وذلك بمقدار ما كان المتأولون يتجهون إلى بحث التأويل المعشاهة من دون المحكمة. فحقيقة الاختلاف مردها إلى أن اللغة ذاتها تحتل التأويل، تأويل النص. والتأويل كان في مبدئه بحثاً في دلالات الألفاظ أي تفسيراً للقول ونظراً في معنى النص. وللمصنف مروجوه كثيرة<sup>١٤</sup>. فالقرآن «مجال أوجه» كما قيل. وليس بإمكان المجادلة فيه أن تحل إشكالاً أو توصل إلى نتيجة يثقف عليها<sup>١٥</sup>. إنه قول مجازي. وفي القول المجازي، حيث يمكن أن تشترك الألفاظ وتشبه المعاني، لا مجال لأن لتطابق الدلالة، ولا إمكان إذن لأن تلتمس الهوية وتتوحد الأمة. وإذا كانت اللغة، بما هي علامات تدل على أشياء، وبما هي دلالات يتواضع عليها قوم من الأقوام، تشكل أداة الاتصال بالآخر والاكتفاء به، وتسهل بالذات في التماسك المجتمعي وتولد المساحة العامة التي بها تنظم الدولة، فإن اللغة المجازية، بما هي إيهام دلالي وبما هي تفرع إلى تفرع المعنى، تشكل أداة اختلاف والتفرق.

لا شك أن الإنسان يملك بواسطة الخيال والذاكرة أن يبحث عن هويته الضائعة، عن رمائه الضائع بل عن مكانه الضائع على حد تعبير بروست. فبالذاكرة يحاول أن تسترجع كل اللحظات المفقودة وأن تستجمع كل الأمكنة المنسية، أي أن يسقط على الزمان وتفسير في كل مكان، وهي الحالة القصوى التي تمثلها اللحظة الصومية، لحظة «الجمع» وتتوحد مع

(١٤) كما أدرك ذلك علي بن أبي طالب، فليس من المجادلة في القرآن، واسع الاعتماد العقلي... المصدر السابق، ص ٩٦.

الحق. غير ان الإنسان لا يملك في النهاية ذلك «الحضور الكلي». ثمة عجز عن ألا تكون في كل مكان أو ان شئنا في كل الأزمنة. فمن أسوأ أزممتنا وأمكنتنا. ويشبه ان يكون الأمر أننا لا نتحد مع لحظة زمنية إلا بالرجوع إلى مكان واحد، أي باستبعاد سائر الأمكنة، ولا نتوحد مع مكان معين إلا في زمن معين، أي باستبعاد سائر اللحظات<sup>(١)</sup>. والخيال إذ يسعى إلى التخلت من الزمن، ويتوق إلى موطن أصلي، أي إلى الإقامة والسكون الأبديين، فإنه يُحيل في النهاية إلى زمن آخر وإلى مكان مغاير، بحيث يتكشف الأمر دوماً عن غيب وانخفاف، وبحيث تعثر دوماً على ثغرات وفجوات. فالزمان الخيالي ليس ديمومة بل هروب، والمكان الخيالي ليس اتصالاً بل انفصال. ومن هنا فإن الخيال لا يوجد إلا لكي يفرق، ولا يجمع إلا لكي يبلغ الأكثر غرابة وأصالة. ومن هنا أيضاً قدرة اللغة المحاذية على توليد أكثر من قسمة وأكثر من مساحة. وهكذا، إذا كانت اللغة، بما هي بنية قادرة على خلق مكان متجانس، تسمح بتيام الدولة، فإن البيان أو المجاز، بما هو إسالة دائمة إلى أزمان باقي بعضها بعضاً وإلى أمكنة يتفصل بعضها عن بعض، إنما هو تفلّت من كل بنية وخلخلة لكل نظام مكاني. انه مثابة حرق في الفول، أو ثقب في المساحات، أي خرق لكل لوجوس وبالتالي لكل وحدة. من هنا استحالة الوصول، مع البيان، إلى خطاب عام وموحد، أي إلى خطاب الدولة. وإذا كان اللوجوس، يؤول إلى الدولة ويتجسد فيها كما قال هيجل، فمع المجاز يستحيل تكون مساحة عامة وبالتالي مؤسسة عامة. ذلك ان كل قول مولد لمكان متجانس، المساحة عامة، إنما يُنظر إليه بوصفه مجازاً لا حقيقة، بوصفه ينطوي على هوة بين ما ينطق به وما يحيل إليه، بين حقيقة الشيء ونفسه. من هنا فبدو الدولة من منظور الخطاب المجازي بوصفها مجازاً لا حقيقة. أن لا يتوصل الخطاب إلى اكتساب حقيقته أي معنائه ومعقوليته، معناه الاتفاق السياسي، معناه عدم الالتقاء بالآخر، معناه عدم الاتفاق أو بالأحرى الاتفاق على عدم الاتفاق وفقاً للفول المشهور: «إنها لعدة عامة لمسلوك السياسي العربي، منذ واقعة «الفيلة» قديماً حتى أحداث «الانقلاب» حديثاً، فالتصق بل اللغة هي المؤسسة الأولى التي تقوّل المحيلة العربية. وهي القانون الذي يمسك نظامه، على كل شيء». ولا مؤسسة عناها. والعمل هذا ما يفسر غياب العقل المؤسسي العربي، فالمؤسسة مهما كانت درجتها، سواء كانت دولة أو شركة، إنما تقرض لثوب «فسحة عامة أو خطاب عام. وهذا ما لا يحيزه المجاز».

(١) راجع تحليل جورج بوليه لأعمال بروست، المكثف الروماني، المعشر السابق، ص ٧٢.

وما دامت هذه اللغة هي لغة سجاد بامنايز، وما دام السجاد مبدأ التمييز وعلاقة الضرد وأداة الاختراق، فإن هذه اللغة قد عكس لنا هذا الاختلاف الذي يباين بيننا كلما بحثنا عن التقارب، وهذه الشكائات الذي نحسده كلما سعينا إلى الوحدة. فهل نحن أسرى الكلمات؟ وهل هذه اللغة التي لا تتسع إلا للفرقة هي مجال حربنا وشبكة قيودنا في آن؟

## اللغات والأخر

هل إننا نبالغ في استخدام مصطلحات الأكسبية والتفرد المعاصرين في فهم ظاهرة البيان العربي؟ أو في المقارنة بين خطابنا وخطاب الغير؟ ينبغي أن لا يُقن ذلك. فما تعلمه يقدم مثلاً على طريقة في تناول لا هي تسقط المعاصر على المعاصر، ولا هي تحكم على الذات بمعايير الغير. ونحن نطلق من ظاهرة وعاءا العرب القدماء وأفركاها المعاصرون من عرب وأجانب، مؤدعا أن الشعر ديوان العرب، وأن اليان أسلوب القوم المميز وخرقهم إلى التكبر، وأن الأعجاز اللغوي ليداعهم الحضاري، وأن اللغة «موتهم» على حد قول مفكر معاصر (دي لا باسيدا)<sup>(١)</sup>. والواقع، أن مكتشفات العقل الأكسبي، إنما تعمق فهمنا لهذه الظاهرة وتلقي مزيداً من الضوء على أسرار البلاغة العربية، فالقول بوجود هوة بين الدال والمدلول، والقول بأن النص فسحة خالقة للمعاني، والقول بأن اللغة تؤثر في رؤية أهلها للعالم، مثل هذه الأقوال تجعلنا ندرك على نحو أوضح لماذا اعتبر «الأعجاز البلاغي» ميزة الحضارة العربية، ونكتشف لنا عن الصلة العميقة بين المرحلة اللغوية ومفارقة العقل كذلك، فنحن عندما نقارن بين نمط لغافي ونمط آخر، بين عقل برعاني وعقل بياني، فإننا لا نقصد من وراء ذلك المقابلة بين الذات والأخر أو بين ثقافة وثقافة، فلك أن المقارنة قد نُزول إلى نقي الآخر واستحواله أو إلى الالتحاق به والخضوع له ولا فرق. ولكنها قد تكون سبيلاً إلى التعارف والاختلاف. في الحالة الأولى نخدم المقارنة المتزوج العرقي وتؤكد فكرة الخصوصيات المطلقة والأنساق المطلقة. أما في الحالة الثانية، فإن المقارنة تصبح بمثابة امرأة تجلو حقيقة الذات والأخر، فتتحول إلى أداة للتعارف والتجاوز. فالآخر طريق إلى الوعي بالذات بقدر ما يربط الذات على حقيقتها. ونحن عندما ننظر إلى الآخر ترى فيه المخالفة، ولذلك قد ننكحني إلى ذاتنا ونفترق على أنفسنا، فنحن في خصوصيتنا ونفردنا حالة من الترحسية، أو بالأحرى نعود إلى ترسيتنا الأصلية خاصة عندما تكون العلاقة

(١) راجع مجلة نواكب، عدد ٢٩، ١٩٨٠، مجلة ادبيات، بيان المقالة، ص ٦٥٢.



بالآخر، حلاقة تعبد وتقي. غير ان النظر إلى الآخر النما هو اختراق للذات، إذ الآخر قد يحل الجدل، فيهرنا بغيرته وتجدد حقيقته ويدفعنا إلى التعامي معه، وعينا ذلك أم لم نع. ولذلك فإن المقارنة معه قد تقضي إلى التجاوز وبالتالي إلى التعارف والاختلاف.

وهكذا فإن القصد من المقارنة بين اللوغوس والنفس الموحى، بين البرهان والبيان، ان تكون سبيلاً إلى جلاء حقيقة كل منهما، إلى معرفة ما يتباين به الواحد عن الآخر. ولكن امتعان النظر في خصوصيتهما قد يكشف عن كيفية انفصال الأول مع الثاني، وعن إمكان افتتاح الواحد على الآخر. فقد نثر في كل نص على لوغوس مكتوب، وقد تتوازي خلف كل لوغوس فسحة مكتوبة. فالآخر هو ما كان يمكن أن يكون.

لقد شكل انشائي خطاب العقل المحجوب المحجوبة الثقافية اليونانية حقاً، كما تجلى ذلك في محاولات البحث عن أصل الوجود وجوهره، وفي استقصاء أسباب الظواهر والمعلة شتات المعارف، وفي تحديد معنى العقل واستخلاص قواين الفكر. ولقد قدم ذلك أساساً لكل بحث علمي ولكل بناء فلسفي لاحق. فالفلسفة تتكلم اليونانية كما لقال هيدغر بحق. وكل فيلسوف هو بمعنى ما يوناني، كما يمكن القول ان كل مسلم هو بمعنى ما عربي. غير ان عقلانية اليونان والغرب عامة، تبقى في النهاية أحد أعماق المحشولة. لعلها أكثر الانبساط التي نهرنا بحقيقتها وبمستجزاتها. فالإنسان هو عاقل ومخالف هي النهاية. ولكن ما يستنه الإنسان إذ يحدده، فإنه ليكاد يخلقه. فالمصنوعات التي ألجزمها العقل تغطي اليوم على العقل نفسه، وعلى الطبيعة، وعلى هذا ما يفسر عودة المكتوب التي يشهدها الغرب منذ القرن الماضي وإن في أشكال مختلفة: تفجاء الفضاء الافتراضي الذي فوأت الفكر العربي منذ الأربعين، والانشائي عالم رياضي تتوالد فيه الفضاءات المتنوعة والكثيرة، والفضاء اللغة الغربية المقنونة من اللوغوس كما يتجلى ذلك في الشعر الغربي الحديث، والدخوة إلى حق الاختلاف، والتمشيش عن خيارات أخرى لدى الشعوب البدائية والقفمية في وجه طغيان الدولة الغربية الحديثة. وهذه الظواهر إذ تعني شيئاً، ألا تعني ان الكينونة أرحب وأغنى من أن يحددها نمط واحد وتيرة واحدة؟

ألا تعني محاولة تجاوز الغرب نحو ما مثله الشرقي<sup>(١)</sup>؟ فهل ان ما نحسد الآخر عليه هو ما يشكره به؟ هي الحقيقة كما أنه لا يمكن ان نصير الآخر، لا يمكن أيضاً ان يبقى على ما نحن عليه. ولكن ما ينبغي قوله هنا ان لنا نمط معقوليتنا الخاص. وإعادة البناء لن نتم إلا

(١) راجع بيان الحداثة، المصدر السابق، ص ١٥٣.

على أساس اكتشاف القديم. قد يكون اللوغوس مكتوباً في حضارته، كما تكشف لنا تلك الحضارة بين الأنا والآخر. غير أن لقد العقل العربي، هو في وجه من وجوه إماعة اللثام عن هذا اللوغوس، ومعرفة المجالات التي لادعاه والعوالم التي أبحر فيها والأشكال التي تجسد غيرها. بقي النمط الذي ميز الثقافة العربية والإسلامية نمة وجهه غالباً تمثلها «حضارة القول» لا حضارة البقولة. حضارة يتعمقل فيها المجاز مع الحظيفة، والمحاكاة مع التعميد، والرياضيات (الخير) مع التصوف. حضارة يحل فيها الصديق مكان المحلل، والمسامرة مكان العزلة (عزلة القيدو كما اليوم)، والتأمل مكان الترجمة (العقل الإلكتروني)، واليد مكان الأنا، والبطولة الحظيفة مكان البطولة المصطنعة (بطولة الشائكة)، واختلاف الجنسين الخلاق مكان المعاملة الخادعة بينهما، والتعارف مكان التنازل، والاتصال على الطبيعة بدل انغلاقها. باعصار الحضارة التي لم تكن مفهوم «الإنسان الكامل» مقابل كل تلك الإهانات والصدمات التي وجبها المدنية الحديثة للإنسان<sup>(١)</sup>. ليست هذه ترجمة بقدر ما هي محاولة لاستكناه سريرة تاريخية.

---

(١) لا شك أن عدد المصائب (الصدمات، المسامرة، الخوف من الفراغ، مفهوم الرجولة والبطولة، النظرة إلى الطبيعة...) يصلح كمصدمات إذا ما درست قد تمهد الطريق لفهم تشكيلية الإنسان في الحضارة العربية والإسلامية.

## نحو فهم تكاملي للإنسان<sup>(١)</sup>

### تقدم مفهوم الإنسان

لا مبالغة في القول بأن الإنسانية المعاصرة هي إنسانية قلقة أكثر من أي وقت مضى. ويبدأ هذا القلق فيما يعانيه الإنسان الحالي من الاضطراب في نظرته إلى نفسه، والشك في قدرته، والتساؤل الحاد حول مصيره، أي في كونه يعاني أزمة هوية حقيقية تمثل في غياب المعنى ذاته. لأن من تاه عن المعنى ضاعت منه الهوية، ومن افتقد الدلالة لم يستقم عنده تصور. والمعنى ما يكمن في أساسي هذه الحالة الوجدانية الأتقاني المصدوعة التي أوصلت إليها الحضارة الحديثة في أكثر من مجال وعلى غير صعيد، والمأزق الذي أسلمنا إليه التطور ذاته والتقدم عينه. فالإنسان يشعر يوماً بعد يوم، بالرغم من التقدم العلمي الهائل، وبالرغم من امتلاك تقنيات جبارة، يشعر بالقدان السيادة، بأنه ليس سيد مصيره. ولا مالك زمامه، بأن الأشياء تقلت من سيطرته، وتأتى الخضوع لخططة واستراتيجياته، تنسرد عليه وفرض أن تسخر له. فيما صعد الإنسان يكاد يطفئ عليه. وكأنه أصبح أسير المنظومات التي بناها والانساق التي عطفها، وكأن ثمة قوى قهراً لا قدرة له على التحكم بها، وكأن ثمة سطوة خفية تتجاوزوه ويتعالى عليه. فهل نحن إزاء ضرب جديد من ضروب الجبر؟ هل نحن إزاء قدرية من نوع آخر؟ لا شك أن هذه الأزمة الحضارية التي يتخشاها الإنسان في كل جانب من جوانب حياته ومع كل نشاط يبذله، إنما تعيدنا إلى مساءلة مفهوم الإنسان نفسه، ما دام الإنسان هو صانع الحضارة ومحلق الدلالة. أنها لفرض الارتداد نحو ما فعله الإنسان بنفسه وما يعرفه عنها. فكل فكر هو لارتداد نحو الذات. والعقل ليس أكثر من تأمل ما نعرفه من أمر أنفسنا والعالم.

لقد عرف الإنسان منذ القدم بكونه كائناً عاطفياً أو عاطفياً لو صيغاً... ونظراً إليه على الدوام بوصفه كائناً متعاليه. وما هي «علومه» تكشف كيف أن لفت هي لعب ورموز وإشارات، وكيف أن فكره هو نسخ خرافاته، وكيف أن أشياء صارت تعلقه بعلما كان يصنعها، وكيف

(١) مقالة نشرت في مجلة دراسات عربية العدد ١١، أيلول ١٩٨٣ م.

أنه كلما توغل في البحث عن نفسه، اكتشف العناصر التي يستلعبها من تعريفها والصفات التي ينسبها عنه وال مراحل البائدة التي حسب أنه تجاوزها. فذلكه هي محصلة بناء الشخصية واللاشعورية، إنها استعادة أنماط سلوكية سحيقة في قاعها، أنماط منسية في أقاصي الذاكرة، على قدر ما تبدو مجهولة الأصول والأسباب مستعصية على الفهم والتفسير.

## نبش الأصول

إن علوم الإنسان تكشف مدى بعد الإنسان عن المعرفة بنفسه حق المعرفة. ما يشوب وعيه بذاته من أوهام وشبهات، وما يتطوي عليه تصوره لها من الخلداع والغرور. أنها تكشف ما يكمن في أساس الإنسان مولد المعاني وخالق التصورات والمستقر بميزة الوعي، مما هو خلو من المعنى ومما لا يتصور ولا يُستوى. وهذا الكشف الذي هو من شعار النظر الحديث في الإنسان، أسهم في اعتبار صورة الإنسان وتعرينه في حين ذاته والخط من مقامه في نظر نفسه. إن هذه التعرية على هذا القبح لصورة الإنسان، يعبر عن نفسه في هذا الاغتراب الذي يورق الذات الإنسانية المعاصرة وهذا التمزق الذي يشطرها. ولقد بذلك على نحو خاص الذات الأوروبية، بما هي ذات تسم بالظرة النقدية والوعي المتعصف بالمشكك والسلب. وبما هي صاحبة التجربة التاريخية الحديثة التي ابتلى عنها ما سمي: «علوم الإنسان». وبالفعل يمكن الحديث اليوم عن بروز وعي نقدي حاد يتعصب بين العقل العربي وذاقه، وهي يبلغ حد النقي والتضاد. ونحن نلمس أثر هذا الوعي لدى أكثر من مفكر وفي ميادين علمية مختلفة. وتبين أثره على صعيد النظر في الذات كما على صعيد النظر في الآخر. ويتجلى هذا الموقف النقدي والسليبي في محاولات التفكير بالأصول الثقافية، والذباب فيما وراء المعارف التي تكونت في أذهان الغربيين عن أنفسهم وعن الآخر والعالم. ويعني بذلك محاولات التقيب عن أثريات هذه المعارف ونبش جذورها والإبقة عما يتطوي عليه من الأوهام والاختلافات. وهذه المحاولات ليست جديدة بالكلية، ولا هي وليدة اللحظة الراعية. فجلد الفتنحتها أعمال مفكرين أمثال ماركس ولبنش وماركس، في تحليل آية الاتجاج، أو في البحث عن أصول الأحكام الخلقية، أو في الكشف عن منطق اللاشعور، إن هذه الأعمال نستعيد من خلال قراءة جديدة<sup>(١)</sup> للسلطة أو القول أو للحلم، التصورات الماورائية والنماذج الخلقية التي أسهمت في غلبة العالم الغربي منذ القدم.

(١) راجع بشأن ذلك، عبد السلام بنعيد العالي، «المتنبيذ، العلم والاندولوجيا»، دار الطليعة، بيروت.

وهي تستعملها على نحو جزري يقتضي في مآله الأتقي إلى تقويض فلسفة فروعها، والغاء مفهوم الذات، والتشكيك في القيم الأخلاقية أي في القيمة القيم<sup>(١)</sup>. فبحسب هذه القراءة، الفوعي هو إحقاق للعلاقات الاجتماعية، والذات هي إعادة تشكيل للثقلين والاختلاف، والمثال الخلقي هو طمس لإرادة القوة والغلبة، والعقل هو تسفر على العقل الباطن. والعمل ما فعله نفسه في البحث عن أصول الأخلاق، أي في الدعاب إلى ما يتعدى مفهوم الخير والشر، للتغلب عن جذور اللغة الخلقية التي يتحدث بها الغرب عن نفسه، لعن أهم وأخطر المحاولات التي بُدلت لتعريف الذات الغربية. وذلك بالقدر الذي يكشف فيه ذلك التغلب عن الهراء الذي تستنبطه اللغة الماورائية، والكيفيات الوهمية التي يصطنعها العقل الفلسفي، وهذا ينسجم مع الوجود من الضرورة والاختلاف والنفست، وما يطوي عليه العالم من الخواء والمجوات. وفي الحقيقة، إن محاولات فصح الفكر الماورائي والخلقي والتي هي الوجه الآخر لما سُمي عند نيتشه «موت الله»، قد مهدت السبل لثروا ذلك المفهوم الذي يحاول عبر الإنسان من زاوية المقارفة والتمالي. فلقد فهم الإنسان دوماً في الفكر الفلسفي عبر لسانه، أي من خلال الوهية. وهذه الرؤية للإنسان، المرتبطة بمفاهيم الوحي والذاتية والبطل، هي التي تزعزعت مع بروز فكر يتوخل إلى إبعاد ما لقوله لغة الماورائيات والخلقيات، إلى ما تلغى من أمر الوحي والذات وما تحجبه من حقيقة العقل والكيونة، إلى المصلحة التي تُعقلها قوانين السلطة، والأحكام المسبقة التي تكمن في نشأة القيمة الحقيقية، والمركب اللاشعوري الذي يولد الشعور. فمن وراء ضرب من قيام تفكير مطلقه عدم تطابق الأشياء والكلمات، ووجود مسافة بين الحقيقة ونفسها، وقاقر المعاني أو تقاضيل الدلالات. لذا، فإن القراءة التي يتكشف عنها هذا الضرب من التفكير، تعتبر إن كل نص يتطوي على فراغ ما، وإن كل قول هو ضرب من التستر. إنها قراءة تقوم على فصح النص وتنبه إلى معرفة ما لا يقوله: إلى البحث في الآليات والشروط والتواعد التي تولد المعنى من اللامعنى، وإلى كيفية إنتاج الذاتية من الفوارق، وإلى كيفية تمسج الكلام من الأخطاء والهفوات، وكيف يعاقب السوي اللاسوي، وكيف يتأكد الحضور من الغيب والغيب.

من هنا لا ينبغي أن يُفهم والبحث عن الأصول، بحسب ما فعله نيتشه، التفتيش عن

(١) راجع، نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن فهمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١ م، ص ١٤.

أصل أول صدرت عنه الأشياء، أو عن جهر صاف يهني جلاق. فالأصل لا يعني هنا من أين صدرت الأشياء، بل كيف صدرت وتكونت. وهذا ما أوضحه هايدغر في قراءته لنيشه<sup>(١)</sup>. ولئن كانت الأصوليات أو علم الأصول يبحث عن بداية. فكل بداية هي تركيب، وكل أصل هو اشتقاق، وكل ماهية هي تشكيل. فالمعنى هو استعادة. والفراغة هي التأويل. والحقيقة ليست في النهاية سوى ما تقوم بإعادة تشكيله أو تأويله. وإذا كان عالم الأصول ينظر في تاريخ الأشكال الماورائية على اختلافها، فليس لكي يردّها إلى معنى واحد أو يُحيلها إلى أصل أول، بل لكي يلف على كثرة ابتاقها وتكونها. فلك أن هذه الأشكال هي أشكال اشتقاقية، أو بمعنى أدق تأويلات متلاحقة. وليس ثمة من تأويل نهائي للحقيقة. فالحقيقة سبل من التأويلات.

## لعربة الأسس

وإذا كان نيشه قد اقتلع علم الأصول، فإن أثريات المعرفة التي يعتبر فوكو رائدها اليوم، إنما هي تليق عن الأصول التي قامت عليها علوم الإنسان. وفي الحقيقة، إن مباحث فوكو في الجنون والعمرى والجنس والعقاب، هي بمثابة حفريات دقيقة وبذخلة في الأسس التي أُنبت عليها الحضارة الغربية الحديثة. وهذه الحفريات تمثل بحق أثريات الانساق المعرفية التي شكلت الوعي الغربي منذ عصر النهضة. وإذا كانت أعمال ماركس ونيشه وفرويد ساهمت في الكشف عن مفاد الزعم التي كمن وراء الانساق الماورائية، والممثل في الاعتقاد بوجود ماهيات ثابتة ومفاهيم خالدة وقوات متعالية، فإن حفريات فوكو فيما يتعلق علوم الإنسان إلى الأسس التي قامت عليها والقواعد التي حكمت نشوءها، أي إلى ما جعل هذه العلوم أمراً مستكناً، إن هذه الحفريات في تاريخ الجنون والعبادة والسجن والجنسية والعائلة، تكشف كيف أن علوم الإنسان لم تنشأ في النهاية إلا على حث الإنسان. أي أنها تكشف مبلغ الزعم في التعريف الذي كونه الإنسان عن نفسه. فلفد حدد الفكر الفلسفي الإنسان بوصفه كائناً عاتلاً. ولكن يلمح الإنسان على الحيوان لكونه يدرك الكلمات ويحدد العام من الخاص ويتزع الصور عن المواد وتواظها. فاعتقد بأنه يتجرر من جراء الثقل ويترب من المفارقة ويتماهى مع الألهة. ولكن هذه الميزة «العُشورية»<sup>(٢)</sup> والإلهية، هذه القدرة على تمثيل الموضوعات وقول الأشياء، هذه المسألة بين

(١) الميتافيزيقا، العلم والأبولوجيا، المصدر السابق، ص ١٦٢.

(٢) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، غاليمار، باريس ١٩٨١ ص ٣٦١ - ٣٦٥.

الموضوع المتصور والمكان تصور، بين العقل وما يحفل، والتي نفسها تحدثت عن الإنسان، ربما كانت أيضاً السبب في أن لقوه عن الموضوع الذي هو نحن، وأن يحتجب الأصل الذي نحن صنوه وتكراره، وأن نتجاهل ما تتعالى عليه. ذلك أن هذه الميزة المعجبة التي أحمل الفلاسفة فكريهم في حذلقة والوقوف على كنهها، هي ماهرة فارقة وطبيعة شكلية، أي كانت منتزعة عن تونه وحلوه مسلوخ عن لحده ودمه. فالإنسان يحيا ويرطب ويعمل ويتبادل ويتكلم ويرمز. ولما حاول هذا الإنسان أن يطبق على نفسه ما طبقه على الكائنات والأشياء، أي أن يتصور قوانين وطبقات وشكل اجتماعه ولعب الدفاع ورموزه، لم يكد يحتر على نفسه. وهكذا، مذ عكف الإنسان، حليفاً، على الله يدرس نفسه، على أن يجعل منها موضوعاً من موضوعات العلم، أي شيئاً كباقي الأشياء، لم يجد إلا ما يشبه الجسم أو الحيوان أو المجنون أو الطفل أو الهمجي. ففراء الوحي القرعيات يتكشف اللاوعي والعماء. ووراء الاحتجاج والتبادل والروابط تختفي نوازع العدوان والسيطرة. وعكف هذا التاريخ المديد من التحضر بطل سلفنا الأول بعريه وتوحشه. من هنا، فالحضارة الحديثة لا تقرأ من خلال مفاهيم العقل والحرية والإنسان فقط. فغلب العقل تنواري كل أنواع اللامعقول. ووراء الليبرالية تكمن نوازع الأرهاب ووسائل الرعب. والتغلب بالإنسانية يحجب غلطات تطويع الأجساد لتبسطها والسيطرة عليها. والله الغريب حقاً أن لا تقتل علوم الإنسان إلا على حساب الإنسان، أي على حساب تلك المفهوم الذي يتصور به الإنسان غير أوجهه. فالأخلاق من «موت الله» حمل معه في الوقت نفسه فضلاً «موت الإنسان»<sup>(١)</sup>. وكأن المسألة لا تكمن، فيما نرى، في أن نكون أو لا نكون، كما قال هملته، بل في أن تكون ألهة أو لا نكون. فلقد ألقى التائب بالإنسان عن نفسه إلى أن يجد فيه كل ما ليس إنسانياً، أو ما ظن أنه كذلك، أي إلى أن يجد المرعبي واللاسوي، والطبيعي والحيواني، والقطبي والبدائي، وإذن كل الأوجه التي كان يستبعدا من ذاته. وإذا كانت أزمات اللغة عند نيتشه تكشف عن مدى الوهم الذي صاغ الوحي العربي (أو كل وعي آخر)، فإن طفرات فوكو في المعرفة تكشف عن مدى التقي الذي مارسته المذات الأوروبية (أو كل ذات أخرى) على نفسها باستبعادها المرعبي والمستطعف، والمتحرف والمجنون. وهذا التقي الموجه صوب الداخل، هو وجه مضم لتقي موجه صوب الخارج.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

ويعني به نقي العبر، أي نقي كل ما ليس بغربي، نقي الوحشي والزمني، والشرطي وغير الشرطي...

## ثورة انتولوجية

وهذا الوجه من أوجه النقي، أي نقي العبر، إنما يهيئ عتة التثام ببعض الدراسات الانتولوجية المعاصرة، ويشكل خاص تلك المقالات التي تتناول النظرة الغربية إلى الشعوب الأخرى، بلهجة نقدية ووعي منشكك، والتي تنكشف في النهاية عن رؤية جديدة للاجتماع والفرخ. وفي الواقع، يمكن القول إن ليفي - ستراوس قد دفن هذا الاتجاه في البحث الانتولوجي. فقد وجد هذا الانتروبولوجي نقلاً صارماً لمفهوم «القديم»، واعتبره مفولة غريبة حاول علماء الانتولوجيا أن يسطروا من خلالها تصوراتهم واعتقاداتهم على تواريخ الآخرين وثقافتهم. ومن هنا دعوة ليفي - ستراوس<sup>(١)</sup> إلى إعادة تقييم الحضارات البائدة والقديم، وإلى التألف بين الثقافات. ولا جرم أن أعمال الانتروبولوجي الراسل بيلر كلاستر تكتسب أهمية فائقة على هذا الصعيد. فتلقد طور هذا الأخير موقف ليفي - ستراوس على نحو أكثر جذرية والساعة. وذهب إلى أبعد مما وصل إليه شيخ الانتروبولوجين. فتلقد دعا كلاستر إلى إحداث «ثورة كوبرنيكية»<sup>(٢)</sup> في مهلك الانتولوجيا، فلقب التصور الذي كان يجعل مجتمعات الأرض تتمحور بمحورها حول الاجتماع الأوروبي، وبالتالي تلتوص أسس النظرة المركزية الغربية، وتسهم من ثم في تحرير الفكر من أسر النزعة العرقية في النظر إلى العبر. ومن هنا تلقد عهد كلاستر إلى التنقيب عن جذور اللغة التي يتحدث بها الانتولوجي عن الوحشي، وعن أثريات المعرفة التي كونها العربي عن الآخر، أي معنى إلى البحث عن الأحكام المسبقة التي انطلق منها الأوروبيون في دراساتهم للشعوب المسماة وحشية. ولقد ساعد هذا الموقف النقدي على الاقتراب من الحقيقة البدائية، وسهل له شروط الانتهاء إلى عوية الجماعات الوحشية. وبالطبع، فإن هذا الأمر لم يكن ممكناً، إلا لأن اعتبار كلاستر كان يتم في الأصل عن تعاطف لا تظهر له إزاء الإنسانية البدائية. فمعرفة البدائيين لم تكن تحتاج إلى علم معرفية، أو إلى موقف نقدي من الذات فقط، بل كانت تحتاج أيضاً إلى موقف خلفي من الإنسان البدائي، موقف فراعده جعل كلاستر يتمحور إلى أقصى حد من الألكالو المسئلة في رؤيته للعبر، وكذلك كان يحمل في ذاته صورة

(١) كلود ليفي ستراوس، الانتروبولوجيا البائبة، ٢، بلوت، باريس، ١٩٧٢ م، ص ٣٩١

(٢) بيلر كلاستر، المجتمع المقاد للثورة، جيتوي، باريس ١٩٧٤ م، ص ٢٣



وقد شرع كلاستر متسلحاً بهذا الموقف التقليدي من ثقافته، وهذا الموقف الخلقي المنقسم باحترام ثقافات الغير، شرع بدوس بعض المجتمعات البدائية بتعليق ظاهرة الحلف فيها، أو بدمرته إلى أنماط اشتغالها، أو باتباع أشكال السلطة فيها ومقام الرئاسة ووظيفتها. فأمكنه بذلك تقديم رؤية جديدة للاجتماع والسياسة، رؤية نجم عنها عطفة بعض الأفكار التي كانت تُعَدُّ محمِلَ البداعة، كالنظر إلى المعلم الوحشي على أنه عالم لا يرقى إلى مرتبة الاجتماع والسياسة. وبدلاً من ذلك، اعتبر كلاستر أن الجماعات البدائية تشكل مجتمعات لها أنماطها الخاص في العيش، ولها طريقتها المميزة في تصور اجتماعها وهي ابتكار الحلول لأنسابها ونزاعاتها، أي لها سياساتها. فلا اجتماع من دون سياسة. والفارق في النهاية بين مجتمع وآخر، كامن في مقام السياسة ووظيفتها وهي طبيعة السلطة وأكبتها (ورمية - مادية، حيائية - غير مباشرة، فردية - جماعية... إلخ). من هنا عقولة كلاستر الشهيرة: مجتمعات ما قبل الدولة أو المجتمعات المضادة للدولة. وقد ساعم هذا الفهم للسياسة في «إعادة اكتشاف» المسألة السياسية خاصة عند مارسيل غوشيه<sup>(١٢)</sup> وكلود لوفور<sup>(١٣)</sup>، وبعدما أَلَت الدولة الغربية، على اختلاف منوعاتها إلى الكتلانية: إلى غيبط القردية وسجلتها، وإلى استنواء الإنسان وسجلته. إذن إلى ما يسمى اليوم «المرمية المعاصرة»<sup>(١٤)</sup>.

## سلطة الاستشراق

وإذا كانت دراسات كلاستر قد ساعدت في توعية الفني الذي مارسه الغربي على «الوحشي» فيما يتعلق بالمعرفة «العلمية» به، وهو فني أتقى إلى إقصاء الأخير من تلك الاجتماع، فإن بعض الدراسات في ميدان الاستشراق، وتعني على نحو خاص دراسة إدوار سعيد (الاستشراق)<sup>(١٥)</sup>، تسعى بدورها إلى التخلي عن أصول النظرة الغربية إلى الشرق، وإلى توعية الفني الذي مارسه الغربي على الشرقي، والذي كان من نتائجه استبعاد هذا

(١١) يمكن مراجعة ما كتبه كلود لوفور في كلاستر، مجلة «ليبر»، العدد ٤، ١٩٧٨ م، ص ٥٦.

(١٢) انظر: أصل العنف، والقول، المعاصر السابق، د. الفندي (مارسيل غوشيه).

(١٣) انظر: كلود لوفور، حقوق الإنسان والسياسة، مجلة «ليبر»، العدد ٧، ١٩٨٠ م.

(١٤) انظر: د. عصي شرقي، مفهوم الدولة في الحقل الفلسفي المعاصر، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٤.

(١٥) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦ م.

الأخير من دائرة الزماني والتقدم والقيادته إلى عالم التخلّف والانعطاط . وبالمثل، فقد أراد صاحب كتاب (الاستشراق) أن يكتب أثريات الاستشراق، على غرار أثريات المعرفة الإنسانية عند فوكو وبالاستناد إلى منهجها، محاولاً أن يتّبع الأغلقة التي تغلّت رؤية الغرب إلى الشرق، وأن يقتضي جذور النظرة التي يتحدث بها الأوروبيون عن العرب والمسلمين، أي أراد أن يذهب إلى أبعد مما تقوله لغة هذا العلم الذي سمي استشراقاً، محاولاً فضح ألقابها بتبليغ ما تطوي عليه من أوهام الذاتية. تلك أنه تصور الغرب للشرق، إنما هو تصور يتّبع فيه الغرب ذاته أيضاً. ففترة الغرب للشرق تتضمن قدراً من الشيء له قول ذلك أو كثير وحقيقة الشيء، فهي إلاّ للآخر، إن نفى عليه ما تملكه نحن، فبقي فيه ما نستعده من القسوة وما نقصه من ذواتنا. فكل معرفة بالآخر، إذ تتضمن شيئاً له بوجه من الوجوه، تؤكد من جهة أخرى في الذات على ما تنفيه عند الآخر، أو شيء في الذات ما تجده عند الآخر. وبمعنى أدق، كل معرفة بالآخر هي وجه من أوجه المعرفة بالذات، فقدر ما هي مظهر من مظاهر نفيه. ونفي الغرب للشرق معناه الحكم على الشرق ليس بما فيه، بل بما في الغرب. معناه تعريفه ليس انطلاقاً مما هو، بل مما هو في الغرب ذاته. معناه أن يرى الغرب في الشرق ما ينفيه عن نفسه، وأما لا يرى فيه ما يملكه عند نفسه. فإذا كان الغرب هو في نظر نفسه العقل والحرية، فالشرق هو الحرقة والاستبداد. وإذا كان الغرب طغيان النوعة المادية، فالشرق منبع الروحانية. وهكذا يتّبع الغرب الشرق<sup>(١)</sup> بما ينفيه عن نفسه، أي يتّبعه على نظيره. فيصه ويصطه ويحلّه ويقيمّه بغير امتلاكه وتطويعه. فورا المعرفة بالشرق تكمن إذن الرؤية والإرادة. رؤية الغرب في أن لا يرى إلاّ ما تعطيه نفسه، وإرادته في السيطرة والاضطاع

ومهما اختلفت أوجه الشيء، ومواء كان شيئاً للآخر الغرب في الخارج أو شيئاً للآخر الغريب في الداخل؛ فإن الشيء هو ضرب من توهم يجعل الذات تُسقط على الغير ما تستعده من حقيقته، وما تكوّن له ليس فيها، وما تستبطه ونكته أو ما تريد طمسه وحجبها. فالذات الغربية، إذ نفى المنحرف والمجنون في داخلها، فلنكي تؤكد على مغزوليتها وسوءها، وإذ نفى اليدي والمنتوحش في خارجها، فلنكي تؤكد على تمدلها وتحضرها. وإذ نفى الشرقي، أو لئلا كان مغايراً لها، فلنكي تؤكد على حداتها وتقدمها. إنها تنفي بذلك

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩.

دوريتها لكي تثبت علوها، وتسخر عورتها لكي تنجس بكاملها. فكلها الخارج هو اعتداء  
على الداخل<sup>(١)</sup>.

## ردم الهوة

وفي الواقع، إن هذه النظرة التقليدية إلى الإنسانية الغربية (وكل إنسانية ماورائية)، لا  
تقتصر على الأصوليات والأثرية، ولا تغف عند التكنولوجيا والتحليل النفسي. بل هي  
وجهة نعم مختلف المبادئ المعرفية، كعلم السلوك وعلم الحياة والأنثية. فهناك اتجاه  
إلى ردم الهوة التي أفرقتها الفكر الماورائي بين الإنسان والحيوان أو بين الثقافة والطبيعة.  
ولمّا يخص علم السلوك يذهب البعض إلى أنه لا مجال للفصل بين الحيوان والإنسان.  
ومن أبرز من يمثل هذه الترجية، التي تعد منطلقها في الدروينية نفسها، كورتز لورنز<sup>(٢)</sup>.  
فلقد رأى هذا السلوكي أن الإرث الماورائي شكل «اعتداء» حال دون فهم الإنسان لنفسه،  
وذلك بالقدر الذي ساعد في فصل الإنسان عن مملكة الطبيعة وعن عالم الحيوان. ومن هنا  
اعتبر لورنز أن علم السلوك يهدد السبيل لدراسة الإنسان نفسه. بمعنى أن من يعرف الحيوان  
حق المعرفة هو الموهل لأن يعرف الإنسان معرفة تامة. وكذلك، فإن بعض الاتجاهات  
المعاصرة في علم الحياة تنحو أكثر فأكثر إلى عدم الفصل بين الإنسان والطبيعة. فلقد درج  
الفكر منذ الأخيرين على الاعتقاد بأن ما هو إنساني ليس طبيعي وإن ما هو طبيعي ليس  
إنسانياً. وهو اعتقاد نجم عن النظر إلى الإنسان بوضف مبيعة ثابتة وجوهرية مفارقة. ولا  
شك أن هذا الاعتقاد قد تزعزع بعد أن أثبت كورنيكوس أن الأرض ليست مركز الكون. وإن  
الإنسان ليس سيد المخلوقات، ولا هو مبتدئ الحياة ومنهاها. وكان ذلك أول صدمة  
للكرامة البشرية، ثم توالى الصدمات على يد دارون وماركس ونيشه وفرويد وفوكو. فقلنا  
نحن سوى رتبة بين الموجودات، وفرع من شجرة الحياة الكبرى: نسط ونتحرك كجسم،  
ونفس وتتحلل كسنة، ونصرف ونشغل كحيوان. ﴿فَكَيْفَ أَتَوَقَّعُ الْإِنْسَانَ أَنْ يُكَلِّمَ نَجْمًا وَيَتَكَلَّمَ  
لَا أَلَمْ تَكَلَّمُوا﴾ [الأنعام: ٣٨]. ولنا نحن من اختار أخلاقاً وهو القدر، وإنما يتحددها  
أسلوبنا في المعاش. ولنا نحن من نصرف ونصعد، ولنا المكبوت والغريزي هو ما  
نصرف عبرنا ونصعد خلافاً كذلك لنا أخياراً ومرة والقدر الذي نطو. فالجهول بتهامة  
تعشش في صدورتنا، ورواسنا مضطحة بالتأويل الشريرة، والمعدون في طباعتنا، والظلم من

(١) كمال أبو ديب، مقدمة كتاب «الاستقرار» المصدر نفسه، ص ٦.

(٢) كورتز لورنز، المدخل، فلانبرون، ١٩٧٧ م، ص ٦١٤ - ٦١٥.

فيمتد، والمختص، ما تحدث به غرسة ﴿ إِنْ أَقْبَسَ لَأَمْتَرًا يَأْتِسُّ ﴾ [يوسف: ١٧].  
وأخيراً، نحن لا بحث عن الحق الصراح ولا نعي المعرفة بذاتها. فلكل معرفة سلطتها  
ولكل حيلة سياستها. وهكذا، فالجنيات التي من نحت تحدد الجينات التي من فوق.  
ولربما كنا أحقر وأدون مما نظن ونحسب. ولربما دعانا ذلك أكثر فأكثر إلى فهم أنفسنا  
والاحتراف بحيلتنا.

واليوم تنحو المباحث في علوم الإنسان إلى بلورة مفهوم للإنسان أكثر توازناً  
واعتماداً، وذلك بدمج المستويات والميادين المعرفية التي تتناول دراسة هذا الكائن.  
اللغز، فالخلية هي تكامل وحدات فيزيائية، والجسم الحي هو تكامل الخلايا والأجهزة،  
والجذاعة هي تكامل الأكراد، والثقافة هي تكامل الطبايع. وهكذا ننقل من مستوى أدنى  
إلى مستوى أعلى. وكلما انطلقنا من مستوى إلى آخر، تبرز خصائص جديدة ويظهر أفق  
جديد. وكلما انطلقنا من علم إلى آخر، تتكون تصورات جديدة وطريقة مقاربة في البحث  
والنظر<sup>(١)</sup>. فالثقافة هي أحد مستويات تكامل الطبيعة، وشكل من أشكال ظهورها، ونحطة  
بارقة في صيرورتها. والإنسانية هي وميض الجسد، ونمط من أنماط تحلقه، ووجه من  
وجوه كنهاته.

وأخيراً، فإن اللسانيات وجهت هي أيضاً صبره لكل منزع حرفي ولكل احساس  
بالطوق. فبطء الفرد دوسوير مشيء علم اللغة الحديث، أصبحت اللغات عبارة عن سى  
مغلقة وأتساق دائية، لا تغتر بأحالتها إلى أي شيء خارجها، بل بذاتها. ومع تشومسكي  
أصبحت اللغات سواء، ما دام ثمة نحو هام أو كليات نحوية<sup>(٢)</sup> مفروضة في النفس البشرية  
تتشرك فيها كل اللغات، لا فرق في ذلك بين اللغة المدونة وغير المدونة، بين النصحي  
والمحمكية، بين لغة أهل التصدن ولغة أهل التوحش ﴿ وَعَلَّمَ نَادِمَ الْأَنْهَاءَ كَلِمًا ﴾ [الطرفة:  
٣١]. وهذه النظرة تضيع حداً للمفاضلة بين اللغات والثقافات.

## وعى مضاد

وهكذا، فإن كل هذه المحاولات الفكرية التي ألمحت إليها في أكثر من مجال، نس

(١) انظر: غرسة جاكوب، منطق العالم الحي، ترجمة علي حرب، مركز الأبحاث القومي، بيروت،  
١٩٨٩ م، ص ٦٥١.

(٢) علوم تشومسكي، تأملات في اللغة، فلاماريون، ١٩٨١ م، ص ٤٠.

عن نفس الموقف والمصدر عن نفس الطريقة : التشكيك بنظرة الغرب إلى ذاته وإلى غيره على السواء . وإعادة النظر بإدعائه أنه مركز العالم ومحور التاريخ ومرجع البشرية ومصدر الحقيقة . إن هذه المحاولات دليل على تكون وهي «مضادة» على حد تعبير إيفوار سبيد . وهي مضاد في الذات الغربية وفي كل ذات تروم الانسلاخ عن البشرية ، وكل هوية تميل إلى العزلة والانطواء ، وكل جماعة تنظر إلى غيرها بمنظار الاستعلاء والظفر أو تنزع إلى استبعاد الآخر وتغيبه .

وهذا الوعي المضاد يحمل على إعادة النظر في مفهوم الإنسان نحو تصور أكثر تكاملاً ، لا يسقط الطبيعة التي جبلنا منها والحيوان الذي يقع في داخلنا ، ولا يهمل الميول التي تنتفع بها بل تنتفع بسببها ، ولا يتغاضى عن الشهوات التي نستكتها . تصور يتجاوز الثنائيات التي تصف البشر من نظمين : الأعلى والأدنى ، النبل والقيء ، الحسن والقيح ، السوي واللاسوي ، المؤمن والفساد ، المنحصر والبدائي . ففي داخل كل منا يحيا طفل أو فاسق أو مجنون أو حميمي . إنه تصور لا يجعلنا نفر أو نشعثر من الآخر والغريب . فالغير هو الوجه الآخر لنا : معتقد هو الشئ الذي كان يمكن أن يتلصق به ، ومذهبه هو السبيل الذي قد نتبعه ، وهو من قد تكون الصورة التي كنا عليها أو ننطوي عليها .

وبكلام مختصر ، نحن إزاء تصور يعترف بما هو أدنى كما ينزع إلى ما هو أعلى ، وينظر إلى تحت كما يتطلع إلى فوق ، يستعيد الماضي كما يستشرف المستقبل ، ويتفتح على الغير كما يلتصق بالذات . فالإنسانية لا تستغرقها ثقافة بعينها ولا لحيوتها جماعة واحدة أو عرق مخصوص . فثمة إنسانية هندية وإنسانية زنجية ، إنسانية غربية وإنسانية شرقية ، إنسانية شمالية وإنسانية جنوبية . . والإنسانية لا تستغرقها أيضاً حقبة زمنية أو مرحلة تاريخية . فثمة إنسانية بدوية وإنسانية حضرية . والإنسانية لا يستغرقها كذلك معتقد خاص أو نمط واحد : ثمة إنسانية موقنة وإنسانية غير موقنة . وكل تجربة فذة يجعلها فرد وكل مغامرة عقلية ترتادها جماعة ، إنما تصيدان جديداً إلى آرض البشرية وتكتشفان عن فهم جديد للإنسان . وأخيراً ، فالإنسانية لا يمكنها الانسلاخ بالكلية عما هو جسماني وطبيعي أو أن تغلوق المحسوس على نحو تام . فالإنسان مهما ادعى المثالية لا يمكنه التعرف إلى نفسه إلا عبر الغير . فالغير مرآة الذات . والاختلاف يختلج المعاني . لأن الأشياء عندما تتشابه تفقد دلالتها . إن في اختلاف الأكنة والأكرلة «أبوات للعالمين» . والإنسان مهما ادعى المفارقة لا يمكنه أن يحيا إلا عبر ما يشارفه . فحين «أطفال الأرض» كما يقول الشاعر صلاح ستيتيه . والأرض هي مهدنا وموضعنا . وهي الوطن الذي يصنع ذاكرتنا . وهي في النهاية العاوى والثوى . وما

الإنسانية إلا هذه الشغافة التي يدها هذا الكائن الطبيعي الذي هو نحن إزاء نفسه : إنها الثقوب التي تحترقه ، والتجاور الذي يسعى إلى تحقيقه ، والمغايرة التي يستبطنها ، والمفارقة التي يطوي عليها . وفي البحث عن الزمن الضائع والارتحال وراء الدلالات باحتمار أنها تلك المسافة التي يصعبها الإنسان بينه وبين نفسه . فمن كانتات خاصتنا المبحار . ولعل هذا ما به تقوم كينونتنا . لا مراء في أننا نتزع إلى التناير ونترق إلى المفارقة ونهجر صوب الحق . وقد نكون بذلك آلهة أو مخلقاء لله . ولكن ينبغي الاعتراف بأنه لا قدرة لنا على استبعاد الجسم والحيوان من أنفسنا ، أو على طرد الطفل والمجنون ، أو على انقضاء الجاهلي والوثني ، أو على نفي الهمجي والغريب . فهي الوجوه الأخرى لنا . هي ما كنا ، وما كان يمكن أن نكونه ، أو ما قد نكونه . ولا مجال للحديث عن نفوس مريضة أو غيبات فاسدة أو عن طبقات بدائية وشعوب متخلفة ، كما لا مجال للحديث عن مقالات تخلو من المعاني والدلالات . فأحلامنا هي ميت وعينا ، وطفولتنا هي الأنكلام التي تولد معالم شخصيتنا ، وأحلامنا هي التي تولد أفكارنا ، وأحلامنا هي الوجه الآخر لعقلنا . وهكذا فقدنا أن تتجافنا الملازمة والمفارقة ، أن نتأرجح بين الوجود والعدم ، أن نحيا بين النعيم والشقاء . قدرنا أن نوجد في الدنيا رغبة بها ، وأن نلتقي بالآخر حراً متاً ، وأن نهوى الروح من فرط الجسد . وليس ذلك دعوة بائسة بقدر ما هو دعوة للاعتراف بضعفنا وصغارنا ، دعوة لأن نكون أكثر تواضعاً وتواضعاً في النظر إلى أنفسنا . فالحكمة قد علمت الإنسان منذ القدم أن السبل الأفضل لحل المشكلات ، هي محابتها . وأن الطريق الملكي للسيطرة على الأشياء ، هو العلم بها أي معرفة قوانينها واكتناء طياتها .

وهذا الوعي إذ يفتح أنفاً جديداً لتصور الإنسان والهوية ، فإنه يحمل على إعادة النظر في فهم العقل العربي للإنسان والمات . فكيف يصور الفكر العربي المعاصر اشكالية الإنسان؟ وما هي بالتالي صورة «الإنسانية العربية»؟

### محاصرة الإنسان

لا شك أننا إذا أردنا أن نعرف إلى «الإنسان» ، في الفكر العربي المعاصر ، فلن نجد صورته . فالمفكرون العرب لم ينظروا بشكل جدي فيما تحته كلمة «الإنسان» ، ولم يطوروا مفهوماً معيناً للإنسان ، بل لا وجود لمقالة عربية معاصرة في الإنسان . ولا عجب فمقالة الإنسان «تتكرر حديث» كما خلص إلى ذلك ميشال فوكو في الأسطر الأخيرة من «الكلمات والأشياء» . ولعل هذا الغياب لمفهوم الإنسان دفع واحداً من أبرز المفكرين العرب ، هو

حسن حنفي<sup>(١)</sup>، إلى إثارة مشكلة الإنسان. فالدكتور حسن حنفي هو الوحيد على ما نعلم الذي افرد بتناول موضوع الإنسان والتصدي لمعالجته. ولقد وثّق هذا الباحث عن إنساننا في استعادة صورته كما يقدمها الفكر القديم، على نحو جاء غاية في الوضوح والشمول. فهو يسطر اللقائم عن صورة الإنسان كما يمكن استخلاصها من مختلف العلوم القديمة، الشرعية والعقلية، من المنطق حتى التصوف، ومن الطبيعيات حتى الإلهيات، ومن اللغة إلى السياسة. كما أنه لاحظ من جهة أخرى على نحو ثاقب، أن كلام الوحي يشكل الأساس لبثورة مفهوم عربي - إسلامي للإنسان. وبالفعل، فالقرآن أولى المراجع بأن تبحث فيه عن رؤية متكاملة بل نقدية للإنسان، حينما تفعل ذلك في قراءتنا لبعض آياته. ومع ذلك، يذهب الدكتور حنفي إلى أن غياب الرؤية الغربية المعاصرة للإنسان، كُتِبت في أساسها إلى غياب الإنسان «كمبحث مستقل في التراث» القديم<sup>(٢)</sup>. وهو يرى أن صورة الإنسان تولدت عطف الكثير من الأساطير والقصص والأحلقه اللغوية والمفاهيمية والتشريعية والإلهية. . . وأن الإنسان تقاطع بين أقسام العلوم وفروعها، وتُحصر بين مساهلتها وفصلاتها<sup>(٣)</sup>. وتعليل ذلك في نظره أن الحضارة الإسلامية تركزت على الله، وأنه أن الأوان لتحويل القطب من اعلم الله إلى «علم الإنسان» نفسه. وبذلك تخفي على أعم أزماتها الحقيقية، ألا وهي غياب الإنسان كمقولة مستقلة في الوجدان المعاصر، نظر أجليه كعلم مستقل في التراث القديم.

ومع أن الدكتور حنفي يستبعد أن يكون لسؤاله حول غياب يبحث الإنسان، إسقاطاً للمقولة الغربية على واقعنا الفكري، فإنني لا أرى، مع ذلك، أنه استطاع الإفلات من هذا الإسقاط، على الرغم من تنبيهه له. ذلك أنه إذا كان الإنسان قد بُحث في كل العلوم كما بين بجلاء باحثنا، وإذا كان حاضرة في كل علم، ومائل في كل مذهب، أو قابلاً وراء كل فكرة، حسب تعابير المصوغة على نحو ممتاز، فما معنى الإصرار على أن الإنسان لم يبحث بشكل مستقل؟ إذا كنا نكتشف إنساناً أينما كان، فما معنى الحديث عن أنه لم يتطور كمقولة مستقلة؟ سوى أن الإنسان لم يتحول إلى موضوع لعلم على غرار ما حصل في الحضارة الغربية الحديثة؟ فهذه الحضارة هي التي تعحورت حول الإنسان وهي التي أنشأت مقالات

(١) حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار الفکر، بيروت ١٩٨٦ م. من ٢٩٩ فصلاً غياب يبحث الإنسان في التراث القديم ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، من ٣٠٠.

(٣) المصدر نفسه، من ٣٠٧ - ٣٠٩.

أي صاغت مفولات مستقلة حول الإنسان. والحديث عن الإنسان كبحث مستقل أو كمفولة مستقلة، لا بد أن يمتد إلى الفهم مفهوم الإنسان كما ظهر في الغرب. لذا، فإن اللغة التي يتحدث بها حسن حنفي عن الإنسان أو عن «غياب الإنسان» في الوجدان العربي المعاصر، هي لغة غريبة إلى حد ما، أي أكثر من آثار النظرة الغربية إلى الذات. والحقيقة أنه لا اعتراض على التأثير بالغرب. فلقد اخترقنا الغرب، فشا أم لم نشأ. والآخر مرآة الذات كما ذكره القول عادة. والمغايرة وسيلة البلوغ إلى الذاتية. فضلاً عن أن الاحتكاك بالآخر، مهما كانت طبيعة الصلة به، تحفز الإنسان على الوعي بذاته كما حصل تماماً بالنسبة إلى احتكاك العرب بالغرب. ولا شك أن من قرأ اعلام الفكر الغربي الحديث، لن يستبعد صورة الإنسان في تراثه كمن لم يقرأ هؤلاء، تماماً كما أن تأويل الوعي في المعاصي من خلال العقل اليوناني اختلف عن تأويله بدونه. فالمختلفة تفتح طريقاً جديداً للوعي بالذات وتوظف الذات على حقيقتها. إنها واقعة لا مجال لتكرارها. ولكن ما ينبغي التنبيه له هنا أن الحضارة الغربية الحديثة، إذ تركزت على الإنسان لا على الله، حسب إدعائها، فإن هذه العلوم التي تُخصصت لدراسة الإنسان كموضوع مستقل والتي سميت علوم الإنسان، تظلم اليوم لقد صارم وتشتت من خلال وعي مضاد، كما تقدم بنا من قبل، وعي يطرح التساؤلات حول ضرورتها ومشروعيتها وحول دلائلها ومقاصدها.

### موت الإنسان؟

وإذا كان مشروعاً أن نستعيد الإنسان الذي نطن أنه استُلب منا في المعاصي، في التراث والتاريخ، فإنه ينبغي أن ننظر فيما آت إليه الحضارة الإنسانية التي تبحورت حول الإنسان ومن أجله، لكي نعرف معنى قيام علوم إنسانية، أو لكي نتعامل مع إنسان اليوم هل هو موجود أم لا؟ وبكلام آخر، هل يعطي بنا تحويل الإنسان إلى «مفولة مستقلة» إلى حل الأزمة التي يعانيها الإنسان المعاصر؟ هذه التساؤلات تستحق في اعتقادي أن تظهر بشأنها وإن يعثر على حلول لها. فعلوم الإنسان شاهد على أن الإنسان الحديث يفتقد ما توغل في أصناف ذاته لاختدعها، أي افتقد صورة الإنسان كما تكونت في الفكر الفلسفي والخيالي. طوّر علوم الإنسان فتكشف في النهاية لواقين الرغائب وأشكال الرموز وأحاجي العرفانات، وكل ما لا يمت بصلة إلى مفهوم الإنسان حسيماً نعرفه أي حسيماً نعرفه وننتعرف إليه. وهذا التشكيك إنما يظال الأمل التي تقوم عليها علوم الإنسان ويطرح التساؤل حول ضرورتها ومشروعيتها. فهل علوم الإنسان ضرورية؟ هل بالإمكان إقامة «علم إنساني»؟ هل إن ما



يعرف ويتصور قابل هو نفسه لأن يُعرف ويُصور؟ هل ما يعقل الكائنات والأشياء قابل لأن يعرف ذاته؟ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رُسُلًا﴾ [الأنعام: ٨٥]. هذا السؤال حول مشروعية علوم الإنسان كان قد طرح منذ القدم، منذ أرسطو نفسه وهو أول من تساءل حول إمكان قيام علم للفرد. وفي الواقع، إن علوم الإنسان هي علوم ملتبسة. فهي ليست علوماً صحيحة كالعلوم التي تدرس الأشياء والكائنات (كالفيزياء وعلم الحياة). وهي ليست بالمقابل من قبيل الاعتقادات والأوهام<sup>(١١)</sup>. إنها معارف عن الإنسان لها مبادئها ومتعلقاتها ومفاهيمها ومصطلحاتها. ولكن هذه العلوم تختلف عن العلوم الصحيحة في كونها لا تتوجه فقط إلى معرفة الإنسان من الوجهة التجريبية، أي اكتشاف حيز أو صانع أو ناظم، بل لتوجه أيضاً إلى الكيفية التي يتصور بها حياته واجتماعه ولغته. أي كيفية مصاعفه لها من خلال الوظيفة والتراخ والدلالة، ثم كيف تتصاحف هذه التصورات عبر تصورات أخرى كالسيار الذي يحدّد الوظيفة، والفاعلية التي تضبط التزاخ، والنسق الذي يجعل المعنى أمراً منظوراً. وبمعنى آخر فعلوم الإنسان تحتل هذه المسافة بين ما هو عليه الإنسان وما يجعل معرفته ممكناً، حينما يصوغ المشكلة صاحب «الكلمات والأشياء» أي بين ما يتصوره الإنسان وما يجعل هذا التصور ممكناً، بين ما يعقل وما يجعل العقل أمراً ممكناً. ويقيني إن هذا الالتباس، إنعازاً، إلى ازدواجية الإنسان وثانيته. ذلك إنه إذا كانت العلوم الإنسانية تكرر أو تتصاحف علوماً أخرى كالاقتصاد وعلم الحياة ولفظ اللغة، حينما يرى فوكو<sup>(١٢)</sup>، فإن هذه المضاعفة لا تُكهنهم إلا من خلال ازدواجية الإنسان: ازدواجية الحس - العقل، الملازمة - المفارقة، التاريخي - المعنوي، الوحي - اللاوعي. فعلوم الإنسان إذا تعطل في النهاية على الرغبة والموت واللغة في حدودها القصوى، أي على الرغبة في حالتها الروحانية، وعلى اللغة بوصفها نسفاً فارغاً، وعلى الموت كميّار أقصى، تسعى على الدوام إلى أن تعطل ما لا يعقل وإلى أن تتصور ما يستعصي على التصوّر. ولذلك فإن العلوم الإنسانية تقصي في مكانها الأقصى (نوع التحليل النفسي والاقترولوجيا) إلى ذوال الإنسان، أي إلى بلوغ الضعاف التي لحدود، حيث ينقضي الفكر وينتزل الأصل ويرخي الموت سدوله. وهذا معنى موت الإنسان. إنه استئالة الوصول بهذا الفكر الطغياني الذي هو نحن إلى معرفة صحيحة ودقيقة. وكأنه يستحيل على من ينشئ العلم أن يصبح موضوعاً للعلم. فما

(١١) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ١٩٨١، ص ٣٦٥ و٣٦٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.

(أوس) يعلم لا يُعلم. ولهذا السبب بالذات يبدو أن كل معرفة بالإنسان تفصي إلى الأخرى  
الذي. فالإنساني هذه الإلهي. والمعنى يحيل دوماً إلى المتعالي. وهكذا فالمعرفة  
بالإنسان محكومة بتعارض لا فكاك منه كما يوضح ذلك ليفي<sup>(١)</sup>. فالعلم  
بالإنسان ثمة التضحية بالذات، هذا الطفل المدلل الذي احتل واجهة الفكر منذ القدم.  
والحفاظ على الذات والشخص ثمة التضحية بالعلم نفسه هذا السلطان الذي اتهم حديثاً  
عالم الإنسان، وكأننا إزاء خيار بين اثنين: إما ذات بلا معقولة وإما معقولة بلا ذات.  
وهذا هو مأزق العلوم الإنسانية في النهاية. أن هذه العلوم تثبت من جهة أولى أنه لا يمكن  
تناول الإنسان بمعزل عن جسده ولا بمعزل عن الطبيعة والكون. فلك أن هذا التناول يذهب  
بنا إلى ما يتعدى الوعي ذاته، أي إلى المنظومات والقواعد اللاشعورية التي تكشف عن  
شروط الوعي ومخبرياته<sup>(٢)</sup>، وإلى مصدر الدلالات ومرجع الوعي. ولكن العلوم الإنسانية  
تتعل في النهاية بلغة الصور، وإذا كانت كل معرفة غريباً من الصور، فإن المعرفة بالإنسان  
لا تقوم فقط على تصويره بما هو معطى حسي، بل تتخطى ذلك إلى تأمل تصوراتنا وإلى عقل  
هذه التصورات. فالإنسان لا يتميز بكونه يعقل فقط، بل بكونه يعقل إدراكه كما تقول  
الفلاسفة. وإذا كانت الانساق المعقدة والقواعد المعقدة تشترط كل معرفة بالإنسان، فلا بد  
أن تكون لهذه الانساق والقواعد التي تضرب جذورها في اللاوعي دلالاتها، وإلا يُعَلَّ كل  
تصور. وبواسطة الصور تترد العلوم الإنسانية على نفسها، فتفتقح على التأمل (الفلاسفة)  
وتعارض غريباً من التعالي وتوجه نحو المقاومة، في الوقت الذي تنطب فيه في أحوال الذات  
الفردية والجمعية. وهكذا كلما نظر الإنسان في أمر نفسه، فيما يحيا، ويكرهه، يرى ما لا  
يعقل، يفلت منه موضوعه ولا يعثر على ذاته. فالإنسان لا يفسر ذاته. والذات ليست بذات  
البداهات. فهل نحن بين خيارين إما غياب الذات، وإما الاعطاء بمقارنتها؟ هل محكوم  
على الإنسان بالزوال أو التعالي؟

### الإنسان الكامل

إن هذه النظرة لا تعني نفس العلوم الإنسانية من أساسها، أو تتجاوز المعارف التي  
اتجزأ الإنسان حول نفسه، أو نبذ العقوليات والمفاهيم التي صاغها الإنسان حول ذاته فرداً  
كان أو جماعة. وإنما تعني أن التساؤل حول هذه العلوم هو أمر مشروع، وأن العلوم

(١) راجع ليفي ستراوس: الإنسان العاري، بلوز، باريس، ١٩٧٦ م، ص ٩١٤ - ٩١٥.

(٢) الكليات والأشياء، ص ٣٧٦.

الإنسانية تتراوح بين العلوم التجريبية والفلسفة بل الدين، وإن معرفة الإنسان تبقى متعلقة بين حدين: الحسي والمتعالي، المعقول واللامعقول، المبرني واللامبرني. والملك لأن نقد هذه العلوم يعني أولاً إعادة دمج الإنسان بمحيطه الطبيعي والكوني والاعتراف بحيويته وجسمانيته. وتعني أيضاً مصالحة الحسي والعقلي، والنوعي والكمي، والطبيعي والإنساني، حيث تصبح الذات «حقلًا دلاليًا واسعًا»<sup>(١)</sup> يعطي كل مستويات الوجود ومراتبه وألفه. «فالكل بالكل مربوط» كما قال ابن عربي. وفي الحقيقة ما الدلالة إن لم تكن إحالة الشيء إلى غيره ودلالة كل شيء على كل شيء؟ لذا فهي الدلالة تربط العوالم والأكوان، وتتألف العناصر والظواهر، وتتكامل الاستعدادات والمواهب، وتتخاضم الأنفس والأرواح. وإذا كان هذا هو مطلق التصوف، فالتصوف، بما هو إشراق ومحبّة، يمتح الأشياء دلالاتها ويغني على الموجودات بظاهرها وجمالها. إنه الاعتقاد بأن الكون ممتلئ بالدلالات. وبأن كل شيء رمز، وبأن العبارات اشارات. كما يعني هذا التقدير، على صعيد آخر، أن لا معرفة للإنسان من دون بُعد المتعالي. فالمفلس لا يبدو مرحلة من مراحل الوعي البشري، بل مكون من مكونات هذا الوعي كما يرى مارسيا آياه<sup>(٢)</sup>. والغريب، أن لم يكن يرتدي طابع البداهة، فإنه بعد من أبعادنا واقتراضه تصل من خلاله إلى أنفسنا ونعائق ذاتنا. فحين نشهد على اللامبرني

قال أي حدّ أصبح الحديث عن «غيب الإنسان» في التراث القديم، في حين أن العلوم الإنسانية الحديثة تؤكد هوية الإنسان بقدر ما تؤكد الخلاعة؟ وإلى أي مدى يمكن الحديث عن «حصار» الإنسان بين الإلهيات والطبيعات، فيما التفت الحديث عن الإنسان لا يقضي بنا إلى استعادته ويعد بل هو يقضي إلى الهباء؟ ألا يعني ذلك أن الأخلقة والأساطير التي تحدث عنها، ليست إلا أرواحاً لا يمكن للإنسان أن يظهر إلا من خلالها؟ فالإنسان في حصارنا «حاضر في كل علم، ومائل في كل مذهب، وقابع وراء كل فكرة» كما يقول الفيلسوف الدكتور حسن حنفي. طمى كل العلوم والمبادئ والمسائل «تكتشف بعداً من أبعاد الإنسان، ونميط اللثام عن وجه من أوجهه، ونلق على حقيقته من حلقته. فلا علم مستقلاً للإنسان على ما يبدو. فكل ما في العالم جزء منه. وما من شيء في الكون إلا وله أثر في

(١) الإنسان المبرني، المصدر السابق، ص ٦٦.

(٢) مارسيا آياه، المعين إلى الأصل، أنكارا، عالمدار، باريس، ١٩٨١ م، ص ١١ «راجع أيضاً ترجمته إلى العربية، بقلم حسن فحسي، دار فاس، بيروت، ١٩٩٤، ص ٥.

الإنسان والإنسان أثره<sup>(١)</sup>. ولهذا لا نثر على الإنسان في بحث مستقل فخاصية العلوم الإنسانية أنها تنوكتاً على غيرها من العلوم. إنها تبحث عن الإنسان فيما وراء الطبيعة أو فيما تحتها تماماً، كما يوضح الدكتور حسن حنفي. إنها تبحث عنه في الجنيات التي تحتها فلا تجده، فتترك إلى الجنيات التي فوقه، لكي تعود من حيث بدأت. فالمعنى هو المتكسر. والطبيعة البشرية تتأرجح بين النفس والبدن، بين الوجود والعدم، بين الملاك والشفطان، بين المقدس والمقدس. إن الآلهيات هي في النهاية «مفولات إنسانية» كما يقرأها تماماً الدكتور حنفي. والإنسان يتماهى يوماً مع ابتكاراته. لقد أثبت ذاته جوهرأ مفارقاً، بلا طول ولا عرض ولا عمق، وأسس وجوده على قاعدة أنا أنكر إن أنا موجود، واعتقد بأنه جوهر مفارق ومن عالم المثل، وأنه على صورة الإل وأن يستدوره الخروج من عالم الشهادة إلى عالم الملكوت. ولكن مهما كان مقدار الزعم والوهم في هذا الاعتقاد، فما ينبس في الذهن لسا هو حقيقة إنسانية، حقيقة قد نخفي بلسر ما تكشف، ونحجب بلسر ما نلبس. وهكذا فإن التاريخ يقرأ من خلال الوعي: فأنفعال الإنسان وصفاته، وكلامه وعقله، ومصالحه ومفاسده، واستمائه ومعيده، وميتاه ومثلناه، أي مجمل تاريخه، لا يقرأ إلا من خلال المفارق والمعالي، أو من خلال المقدس والمحرم، أو من خلال النيب والماوراء. وبكلام آخر، فالإنسان يتوحد في الهية بوجوده مع وجود الحق، وبذلك يبلغ صورة «الإنسان الكامل» حسب اصطلاح أرباب التراث على تسبيحه، الصورة التي تتجلى على أوصاف ولهم ما يكون في العروية. ألا يعني ذلك ألوهية الإنسان؟ وكان الإنسان لا يستطيع التعرف إلى نفسه إلا عبر الألوهية، ولا يستطيع أن يقرأ تاريخه إلا باقتراضه ما يتعالى على التاريخ. فهو مغرور في الأرضي ومشرد إلى السماء، يتناول في الطيحيات كما يتناول في الآلهيات، يحول الوعي إلى تنزيل<sup>(٢)</sup>، كما يحوله إلى تأويل، يهبط بالمعالي إلى ذاته كما يصعد من ذاته إلى المعالي. وما يتفقه الإنسان من وجه يستعبده من وجه آخر وما يستلب منه على مستوى يجده على مستوى آخر. وما ينقطع منه من شيء يصله في شيء آخر. فكل النسب تعدو. وكل الكلمات تقول حقيقته. فهو الكلمة المجاسة ونسخة العالم كما يقول ابن عربي. يتقبل كل الصور، ويحيط برتب جميع الموجودات، ويعلم جميع الأسماء والصفات. فهو الإنسان الكامل ككونه المجامع لصفات العالم

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثاني، نطق د. عثمان يحيى. الهية الصعرة العامة للكتاب، الجزء ١٤، ص ٣٨٩

(٢) دراسات إسلامية، المصطفى، ص ٣١٢.

وإذا كان هذا ينطبق على الصوفية ويلخص معنى الإنسان الكامل، حُجّ لنا القول إن الصوفية ليست سلباً فقط. بل هي أيضاً سلب وإيجاب. إنها فناء من أجل البقاء، وغياب يؤكد الحضور التام، وعبودية طلياً للحرية. إنها محاولة لاستعادة الذات المسلوبة والأمواء الضائعة والسلطة المفقودة. وما المجاهدات وتكثيفاتها المختلفة (المقامات) سوى طريقة توصل في نهاية المطاف إلى إطلاق الإرادة وتحرير الرغبات. ذلك أن الصوفي إذا يروض إرادته ويقمع شهواته، فلكي يتخلص من أسر الزمان والمكان، حيث يعاقب الأبدية ويستعيد الفردوس المفقود. فهو يظن أنه من فرط زهد هذا يصل إلى الامتلاء التام، ومن فرط تعطيل لعقله يبلغ درجة العرفان، حيث تشرق عليه الحقائق طيرى ما لا عين رأت ولا خطر على قلب بشر. ويحقد أنه من فرط إغائه لإرادته يصل إلى امتلاك المشيئة التامة، حيث يكون في مقدوره التصرف في إرادة الحق. وبذلك يبلغ مرتبة الإنسان الكامل الذي يشعر بامتلاك القدرة الكلية والحضور الكلي والعلم الكلي، أي لامتلاك كل شيء. ولا شك أن الصوفية وهم، ولكنه وهم محرر يُشعرنا بسيادتنا المطلقة على أنفسنا وعلى العالم. أي يُشعرنا بالوحدانية. ولعل أساساً بالسيادة، نحن بني الإنسان، لا يتفصل عن أرومانا وديناياتنا، عن العلمنا وروانا. ولربما لم نعلم إلا لأننا نتوهم، ولم نطلق إلا لأننا نتخيل. فلا فصل بين الوهم والعلم. فالوهم هو «السلطان الأعظم» في الصورة الإنسانية. والعقل مهما بلغ عقله لا يتحرر من حكم الوهم عليه<sup>(١٧)</sup>. لذا، فالإنسان إذا مجرد ويطرأ بالعقل، فإنه يشبه بالوهم، يخلق ذاته على كل العوالم ويترك أثره في كل الأشياء.

### لطبيع أم تفرد؟

بعد الكلام على طبيعة العلوم الإنسانية وضرورتها، لا بد من التطرق إلى معنى هذه العلوم ودلائلها وإلى ما عناه قيامها في الحضارة الحديثة. فما معنى أن يتحول الإنسان إلى موضوع علم؟ أن يصبح «مبحثاً» مستقلاً؟ أو أن يتحول إلى «مقولة» في العلم؟ فلا مقال برية في النهاية. والحقيقة ليست متزعة. بل لكل حقيقة سياستها ولكل معرفة سلطاتها. وتبنيهم «علم» حول الإنسان، قد عسى، استناداً إلى من نظروا في علوم

(١٦) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء المعرفي، دار الكتاب العربي، الطب ١٩٥٠ م.

ص ٥٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٨١.

الإنسان<sup>(١)</sup>، ضبط الإنسان وتطويعه، أو إخضاعه والتحكم به، سواء على صعيد الفرد أو على صعيد الجماعة. فالعلم تقنية من تقنيات السيطرة. إنه استراتيجية ترمي إلى السيطرة على الأجسام والأجساد، وهو طريقة في التعامل مع الأشياء والتصرف بها بغية تسخيرها واستثمارها. لذا يقوم العالم بإخضاع مواضيعه، من أفراد وضغوب، للفحص والتحليل، فيعتمد على ملاحظتها وتصنيفها، أو إلى تشرحها وتحليلها، أو إلى تفكيكها وتركيبها أو إلى نمذجتها وتطبيعها. وهكذا فالتقنية حولت العلم من «غاية إلى أداة». وبذلك يتجه العلم إلى تفجير مواضيعه لإعادة تركيبها وفقاً للتصايف المطلوبة<sup>(٢)</sup>. وهذا الأمر لا يقتصر فقط على معالجة الأشياء، وإنما يتعداه إلى معالجة الإنسان ذاته، إلى معالجة الشعوب والأمم، التي تفكك وترد إلى ما قبل وحدتها لإعادة تركيبها بما يضمن إخضاعها والسيطرة عليها. فهذا هو المعنى من تحويل الإنسان إلى مقولة مستقلة. انه محاولة القبض على فرائد الإنسان بإحتواء خصائصه من خلال المفهوم أو الصورة، أي تحويله إلى رقم أو حالة، أو بالنظر إليه كقوة (فيزيائية أو اقتصادية)، أو بالتعامل معه كموضوع لنشوء دراسات أو لوضع برامج أو لرسم استراتيجيات. وبمعنى آخر انه محاولة «تطبيع» الأفراد والجماعات. فالمفهوم ينحو حوماً إلى احتواء الاختلاف بين الأشياء والقضاء على تباينها. إنه ينزع إلى الإبقاء على ما تشابه فيها وإسقاط ما تباين، أي ينزع إلى المعادلة. فهي المقياس الأوحده. وكل ما اختلف أو تباين يختير انحرافاً عن القاعلة ينبغي تلبه أو نقيه. فمع المعادلة لا وجود للمعادرة، إذ كل مغايرة ضرب من الشذوذه. وإذا كانت العلوم الإنسانية تهتم بفردية الإنسان، فإن لهذا الاهتمام منطقته الخفي. انه منطق «التطبيع». فلنن نحن تهتم بالفرد لمعرفة السوي من اللاسوي، والصحيح من المرفضي. ولهم بأمر الجماعات لنميز بين الروحاني والمدني أو بين المختلف والمثلث... وهكذا بالأمكان التمييز بين حضارتين، حضارة المقولة وحضارة القول. ففي حضارة المقولة يخضع الناس للفحص والدرس من أجل تنظيمهم وتوظيفهم واحتوائهم وتوحيدهم. فالإنسان الحديث موقوف لا مبد. من ما يملك السيادة على منزله أو مؤسسته، على فومه أو دولته؟ وفي حضارة القول يبرز التأكيد على

(١) ظهر بشكل خاص إلى محاولات ميشال فوكو في «تاريخ الجنون» والمعرفة والمطابقة والإرادة المعرفة، وهي كلها أعمال تبط اللام عما كمن وراء العلوم الإنسانية من محاولات لضبط الحرية وسداسيتها

(٢) انظر: الطرون ملندي، علم للسياسات؟ مجلة الموقف الأدبي، يناير - آيد ١٩٨٢، ص. ١٣٠ - ١٣٦، ص ١٣٦ - ١٣٨.

فريدة الإنسان، بإظهار أجلي خصائصه، أي بإظهار ما به يستقل الفرد ويميز عن غيره أو يتفرد به. إنه الفرق بين البرهان والبيان. بين الاستدلال والحدس، بين الحقيقة والمعجاز<sup>(١٦)</sup>.

ولا يعني ذلك مرة أخرى نصف العلوم الإنسانية أو الثقافي عما وصلت إليه من الحقائق، أو تجاوز المفاهيم التي عملت على بنائها والمصطلحات التي قامت بصياغتها. ولكن ما نريد إضاحه أن ثمة متحيزين في النظر إلى الإنسان، أو طرفتين في معالجه وتفسيره، أو لفتين في صوغه. الأولى تنجذ إلى تشككه عن طريق المفهوم وإلى تصويره كمناسبة ثابتة أو كمنشئ مجرد. والثانية تنجذ إلى تحريره عن طريق القول، فتفسح في المجال أمام الذات لكي تتجلى ولكي تعبر وتطق. فهي تحرف من الذكوة ونش للأحلام حتى ينسج الباطني ويخلق الغريزي ويكتسر المكتوب. وفي الحقيقة ماذا يفعل التحليل النفسي سوى ذلك؟ سوى التضييق عما يُعلن ويكتس، أي أنه يستعيد عن طريق القول ما تكبته العقولة، ما يحويه التصور، ما يفيض عليه المفهوم، ما يلغيه منطق التشابه والتماثل، أي منطق الدولة الكلاسيكي. وإذا كان ما نقوله يعقل، أساساً، المنهج التحليلي، فإن ما وصل إليه التحليل النفسي، بوصفه علماً إنسانياً، لم تكن حقائقه غائبة عن حضارتنا ذاتها، خاصة وأن حضارتنا هي حضارة القول بما هو بيان، بما هو سيجار واستعارة، أي بما هو اطلالة على الذات وتوغل في أغوار النفس واستعادة للأصوات الصامتة. ولقد أثرك علمنا منذ القدم أهمية القول في الوصول إلى الذات والكشف عن حبيبها الكثيفة وتبديد لزاماتها. ونحن نجد ذلك على أوضح وأبلغ ما يكون في كلام ابن سزم الأندلسي، حيث يتحدث الفقيه الطائفي في «طوق الحمامة» عن أهمية القول في معالجة النفس والتفريق عن ميوعتها. فهو يقول بصدق المحبين: «ولقد كان بعض المحبين لعلمه هذه الصفة من الاعوان (أي لأفكاره إلى صديق بينه لواعجه) وقلة ثقتهم منهم... يتفرد في المكان الخارج عن الأتيس ويأجبي الهوى ويكلم الأرض. ويحدث في ذلك راحة كما يجد المريض في التلوذ والمخرون في الوفير. فان العموم إذا تراءت في القلب ضاق بها، فإن لم يخلص منها شيء باللسان ولم يسترح إلى الشكوى لم يلبث أن يهلك»<sup>(١٧)</sup>. فالكلام وسيلة للعلاج، فيه شفاء للنفس، لأنه مع الكلام يفرغ الإنسان شحناته ويهدد بعضاً من طاقاته. وماذا يقول فرويد نفسه سوى أن

(١٦) راجع، أيضاً، الحقيقة والمعجاز.

(١٧) ابن سزم، طوق الحمامة، مطبعة الاسطانة، القاهرة، ص ٤٩.

العلاج النفسي معتمد بالكلية على اللغة<sup>(١)</sup>. ذلك أن العلاج النفسي هو تحرير الألفاظ في النهاية. وفي تحرير الألفاظ تحرير للاشعور. إذ العليل الباطن ليس سوى بنية لغوية كما يؤكد علماء التحليل. وإذا كانت الحضارة الحديثة قد أسست التحليل النفسي، فإن التحليل لم يلم إلا على ألقاض النفس، فضلاً عن أن هذا التحليل كان بمثابة صفة للكرامة الإنسانية. كان طبخة هتكت السر وفكت الأحجية، طبخة يشت أن الإنسان الذي نعرفه ونعجده ليس أكثر من عرافة، ليس إلا وحمأ من الأرواح. وبالمقابل، إذا كانت حضارتنا لم تنشر التحليل كعلم في كميذان ومتنح ونسق علمي، فمن ميزتها أنها تحرر عبر القول فهي بوصفها حضارة قول لم تكن محتاجة إلى أن تنشر مقلأً مستقلاً حول الذات أو علماً خاصاً بالإنسان فالإنسان، في هذه الحضارة، يجد في اللغة، بما هي ياد، (لا بما هي مؤسسة اجتماعية) سجاله الأرحب والأداة الفضلى للتعبير، بل القسحة التي يقوم بها وجوده وتكشع كبروته. فالشعر بما هو حرية وإبداع وتآكن وقراءة، هو «ديوان العرب». والبيان، بما هو استعارة، أي بما هو بحث عن الذات، هو «معجزتهم».

و فضلاً عن ذلك، ففي حضارتنا، كان الصديق يلعب دور المحلل. ولو علنا قلنا إلى ابن حزم، لروينا بأن هذا الإمام الفقيه يصف لنا الصداقة على نحو لا أروع ولا أقط. فهو يقول: «من الأسباب المتميزة في الحب أن يوب الله عز وجل للإنسان صديقاً مخلصاً، لطيف القول، بسيط القول، حسن المأخذ، دقيق المنطق، متمكن البيان، مرعف اللسان، جليل العلم، واسع العلم، قليل المخالفة، عظيم المساعدة، شديد الاحتداد، صابراً على الأدال، جرم الموافقة، جميل المخالفة، مستوي المعايقة، محصور الخلائق، مكفوف البوائق، محتوم المساعدة، كارهاً المساعدة، نبيل المدخل، مصروف القوائل، غاضب المعاني، عارفاً بالأمان، طيب الأخلاق، سري الأعراف، مكتوم السر، كثير الميز، صحيح الأمانة، مأمون الخيانة، تريم النفس، نافع الحس، صحيح الحس، مضمون العون، كامل العون، مستيقن الوفاء، سهل الانتقاد، حسن الاعتقاد، صادق اللهجة، خفيف المبهجة، عليل الطاع، رحيب الذراع، يستريح إليه الصدر، متخلفاً بالصبر، بألف الامحاض ولا يعرف الاغراض، يستريح إليه ببلابله ويشاركه في غلوة فقره، ويفاوضه في مكتوماته». (٢)

(١) أنظر: المذهب الشرعي الكرى في الاشعور، (CEPL)، باريس ١٩٧٢ م، ص ٥٥.

(٢) أطوال الصداقة المصدر السابق، ص ٥٨.



واحد، مهما بلغت مروحة هذا الشخص، ومهما كان على درجة عالية من الطبع الفائق والمثل الكامل، هذه الصفات تستغرق الخصال التي تُطلب في المحلل النفسي فالصديق هو حلاً للمعالج في حضراتنا. وإذا كان التحليل «كعلم» قد غاب، فالإنسان لم يبق، بل على العكس، كان حاضراً من خلال الصدقة التي تطلب كعامل الإنسانية كما تقدم. وهكذا فالصديق كان بشكل، (نقول كان بشكل، لأنه على وشك أن يزول)، المحتاج التي تنفذ منه إلى شخصيتها. كان مرآة وكان الواسطة بيننا وبين أنفسنا. وإذا كان المحلل هو اليوم الواسطة بين الذات والذات، فماذا كان ذلك إلا بسبب غياب الصديق، إلا لأن الصلات الحميمة بين الناس قد أوشكت على الانهيار. وبعض أصدق فهو دليل على أننا نعاني من العزلة والنفى. فالمحلل يعالج الإنسان بعد استلاب ذاته، أو بعد يشه واقف. أما الصديق فإنه يعالج الإنسان، بما يحفظ له ذاته، وبما يفي على إنسانيته. والمحلل يحاول أن يربأ ما لا يُربأ. أما الصديق فإنه مرآة تحل حقيقة الذات. والمحلل ينظر إلى مريضه كحالة، أو كموضوع. لذا، يصعب أن يعيد إليه ذاته. أما الصديق فإنه ينظر إلى صديقه بوصفه ذاته، فيتألم به، لذا، بإمكانه أن يمنع الانقسام. وبكلام آخر، المحلل يأتي بعد الانخلاع، أي بعد قنات الأرواح، أما الصديق فإنه من مفومات الهوية ودعم الإنسانية. فالصدقات، وإن غاب العلم، شرط المحضور الإنساني.

وبعد، فليس هذا سوى مثل من الأمثال الثلاثة على وجود الإنسان، سوى وجه، من أجمل الأوجه، التي تتجلى من خلالها إنسانية الإنسان في حضراتنا. فالأوجه كثيرة ومتنوعة. فالصدقة تطلب المسامحة. والمسامحة مجال للحوار. والحوار يبحث على التأمل. والتأمل بما هو ارتداد نحو الذات هو من أهم علامات السيادة. إنه ركن الإنسانية. والإنسان ليس إنساناً إلا لأنه يشعر بسيادته. فهل نشعر اليوم حقاً بأننا أمياد أكثر من شيء قبل، أم أننا فقدنا عملاً السيطرة ولم نعد نملك الزمام. ليست الصوغية، بما هي توفى إلى «الإنسان الكامل»، هي البارقة التي نشعرنا بحريتنا وسيادتنا؟ فمتى العبودية هو منتهى الحرية. وأنه تخريب حقاً أن تحدث عن فقدان السيطرة في عصر يطغى فيه سلطان العلم، في عصر شذف من أنطط الأرض إلى أنطط السماء. وبالتفعل هل لأحد أن يدعي اليوم السيطرة على مطلق الأشياء؟ وبشكل أكثر تحدياً؟ هل يسيطر الإنسان على قوانين اجتماعه بعد انطلاق علوم الإنسان؟ فمن يدعي السيطرة على قوانين القبال أو على منطق الحروب والنزاعات أو على لعبة الفوائز والمصرات أو على منطق الأنظمة أو على إدارة المدن وسوس البشر؟ فما نحن وصلنا إلى الأهراب من شرط التمرد

والثورة<sup>(١)</sup> - ولم يبق في مقدورنا التيقن من أي أمر من فرط الأعلام - وما حدثنا نعلك القرار والتوجيه من كثرة الضراء. وما نحن نكاد نصل إلى البرية من فرط الاتجاج والاستهلاك ﴿الْهَيْكَلُ الْكَلْبُ﴾ ﴿عَلَى دَعَمِ الْمَقْلَبِ﴾ ﴿التَكَثُّرُ: ١ - ١٢﴾. فهل نحن إذن حكماء عارزون أكثر من ذي قبل أم أننا نرداء جهلاً على جهل بأنفسنا؟ فهل نحتاج فعلاً إلى سحر: وشعراء وإلى منصوفة وآباء للحد من غزو الأشياء لاستعادة ذاتيتنا؟.

### خيار ثالث

ولئن كنا قد أبرزنا حتى الآن مغزى علم كالتحليل النفسي، بالنسبة إلى المعرفة بالإنسان كفرد، فما القول بشأن علم أشر (هسروته ومطراه)، ونعني به التكنولوجيا هنا العلم الذي رمى أساساً إلى دراسة الشعوب البدائية، الشعوب التي «لا تاريخ لها» كما وصفها المثقال الأنثولوجي؟ طير أن الأنثولوجيا، هي كالتحليل النفسي، لنفس في النهاية إلى تصفية الإنسان. لأنهما يتوجهان دوماً إلى خارج الإنسان، إلى الغلاف النفسي التي تحده<sup>(٢)</sup>، إلى ما بشرط الوعي في اللاوعي. وإذا كان التحليل النفسي ينصب على الفرد، فإن الدراسة الأنثولوجية تنصب على الجماعات. وكما أن التحليل ينفي بالإنسان إلى الهباء، فإن الأنثولوجيا أوصلت دوماً إلى التحلل الجماعات البدائية. فهي انطلقت على الدوام من سيادة الفكر الغربي، واغترفت تلوقة، ورأت في الفكر الوحشي وفي خرافات البدائيين ومعتقداتهم، ما نسبته إلى الفكر الغربي، كنسبة اللاوعي إلى الوعي تماماً، أو نسبة اللاعقل إلى العقل. وبذلك أكت إلى احتواء الثقافات الغريبة وسحق هويات الوحشين. ولا يعني ذلك أن المعرفة بالآخر مستحيلة. فتحن لسنا إزاء خيارين لا ثالث لهما، إما احتواء الآخر أو استحالة معرفته، إما التماهة وإما التوقفة. ثمة خيار ثالث بين الطرفين يسمح بالتعرف إلى الآخر، وهي الحقيقة قد تكون الأنثولوجيا غير ضرورة كما يقول بيار كلاستر. ولكن، إذا كان لا بد من إنشاء مقال علمي حول الشعوب الأخرى، فإن ذلك يتطلب احترام ثقافات هذه الشعوب والاعتراف بمقاربتها. أنه يتطلب قبل صورتها، تماماً كما تتطلب معرفة المرء لصديقه قبل صورتها. فالمعرفة بالآخر، أكان فرداً أو جماعة، شرطها الاعتراف به، أي بما له من شوية تحتل هويته الفردية أو الجمعية. ولكن مع الاقرار بأن هذه

(١) راجع بهذا: جاك بوردوار، الاستراتيجيات القتلة، عراسية، مارس، ١٩٨٣ م، وهي محاولة بين فيها الكاتب جيمز الإنسان المعاصر إزاء الأقياد، أي ثورة الأقياد على الذات.

(٢) التكامات والأشياء، المصدر السابق، ص ٣٩٠ - ٣٩١.

الهوية ليست مطلقة. وتبدل الهوية هنا. ذلك ان الاعتراف بهوية مطلقة للآخر يعادل نفيه. وبالفعل، فإن هذا المنزع العرقي إذ ينظر إلى الآخر من خلال ذاته ويحاول نمطه بلغته، لا يجد فيه ما يجده في نفسه، فيعتقد بأنه يمثل طبيعة مطلقة وينتمي إلى عالم غريب كل الغريبة عن حاله. والحقيقة ان الآخر يمثل غربة ما بالنسبة إلى الذات، ولكنها ليست غربة التطولوجية، إذا جاز القول، لتحول دون اعترافه والتعرف إليه. صحيح ان الهوية في أول أمرها لا تنفي إلا على ضرب من النفي للآخر كما يقول هيجل، غير ان الهوية لا تنطق في النهاية إلا عبر المغايرة كما يؤكد هيجل نفسه. فالهوية إطار للتعرف وأصل للاستنباط من دون ان يعني ذلك الانغلاق التام، المنغلق إلى غي الآخر في الداخل وفي الخارج، فهي حد لا غنى عنه للتفسير وبذرة ضرورية لاستمداد المعنى. غير ان الحد يتغير بتغير السبب، والمعنى يستمد من الاختلافات والتفاوت. وموody هذا القول انه تستحيل المعرفة بالآخر، ولو كان بدائياً وروحياً، إذا لم تُغرس هذه المعرفة إلى تبدل النظرة إلى الذات وإلى وعي جديد بها.

ولعل هذا الوعي المضطرب الذي تشهد الذات الغربية، إنما هو ثمرة الانكفاء بالآخر، ثمرة التعرف إليه ونقل صورته. وإذا كان هذا الأمر قد مفرى بالنسبة إلى العقل الغربي، من حيث إنه يحمله على إعادة اكتشاف ذاته وتبديل النظرة إلى الذات وإلى الغير معاً، فإن مفرده لكثير أيضاً بالنسبة إلى العقل العربي. خاصة ولأننا ما زلنا نعيش أزمة هوية. وهذا ما يفسر بعض التخطئ الذي يعانيه الفكر العربي. والمغزى بالنسبة إلينا يكمن في أنه، كما تستحيل المصادقة التامة مع الآخر، تستحيل المغايرة المطلقة معه. فاللحاق بالغرب وتقليده، والانسجام على مزاله والتماثل معه، غير ممكن أو أنه لا ينتج سوى التشويه والإعاقة. كذلك لا يمكن الحديث من جهة أخرى عن مادية صافية ينفي استعمادها أو أصل أول بلغي العثود عليه، فيما وراء التعريب. ذلك ان الغرب قد اخترقنا، ولم يكن مجرد حدث سياسي أو عسكري، بل هو أيضاً بالنسبة إلينا حدث ثقافي بالمعنى الأشمل للكلمة. صحيح ان حضارتنا ملهأ أساساً، ولكنه يتجسد في فعل تاريخي، وصحيح ان ثمة مطلقاً حضارياً يميزنا، ولكنه يتشابك مع المعاني والمحسوس. والعودة إلى الأصل لن تكون سوى استعادة، أي إعادة بناء لما بعثره الزمن وإعادة توحيد لما شتته التفرق. انه إعادة تأويل للأثر لا تكرار التأسيس ولا تشكيل ملحقاً على النص يكشف عن أشكال التماثل معه، بل هي عودة لا تتوقف عن اكتشاف النص وتجديده: العود على إمكانات الفكر للمعرفة، تكوين مبادئ علمية جديدة، إنشاء فسحة جديدة للكلام. والتأكيد على الأصالة المفقودة والهوية

المصانعة، وإن شكل حائزاً بالنسبة إلى جماعة كان لها تاريخها المميز والمشرق وكان لها حضورها العالمي، وإن شكل عصباً مقاوماً في مواجهة الاستلاب الذي يمثله الآخر ومطارحة التحدي المفروض من خلع، فإن هذا التأكيد قد تكون له فوائده الأيديولوجية، ولكنه لا يؤدي على صعيد المعرفة، إلا إلى الدوران في فراغ المفهوم. إذ يسي إلى العثر على ما لا يمكن العثور عليه، أي استعادة الموحدة لم تعد تُعاش اليوم واستعادة أصل لم يعد يُرى إلا من خلال الفراق. وهذا الموقف بشكل معرفياً الوجه الآخر للموقف المقابل، مهما بدا الاختلاف في المطلق والمباية، ونعني به الموقف الذي يهدي انطلاقاً من ضرب من العالمية (يمثلها الغرب اليوم) امتلاك المنهج الخاص على إنشاء مقال علمي حول الاجتماع العربي والفرق الإسلامي.. وهو مقال لن تكون نتيجته سوى تحصيل حاصل - إن إعادة الاكتشاف لا تبحث عن معنى كامن في الذات، كما لا تلبس على نموذج وحيد يُعثر صانع التاريخ وباني العلم، فهي لا تدور على الذات كما لا تدور حول الآخر. والمقال الذي يؤكد على تحقق الذات كمناسبة صافية يقضي في النهاية، مهما كانت الدلائل السياسية التي تحركه والفهم الأيديولوجية التي يعثر عنها، إلى نوع من «الاستغراب» على حد تعبير أدولر سعيد، أي إلى شمولية تقني الآخر الغريب في الخارج كما تقني الآخر الغريب في الداخل. وبذلك لا توصل إلى الوعي بالذات، فالهوية ليست سوى مركب إذا ما أُعيد تحليله إلى عناصره، يكشف وراء الوحدة من الفروق بين المذاهب والفروق، أو الأنواع والأجناس، أو النطب والجنات.. والهوية يُعاد صنعها عبر الانتكاسات التي يحدثها فيها الزمن، وعبر الكثرة التي تولفها والتعدد الذي تنطوي عليه، وعبر المعالجة التي تحاول فيها أو حتى التحرر من استلابها. ويعني آخر يُعاد صنعها عبر المخرج، لتزورها بالنسبة إلى ذاتها وإلى الآخرين وإلى العالم كما يقول جاك بيرك<sup>(١)</sup>.

## الهوية نسبة

وعكسها، ليست المعرفة بالآخر مستحيلاً أو غير مطلوبة، ولكن ينبغي أن لا يكون لها نصيبته. فمعرفة الإنسان فرداً كان أم جماعة، شر في النهاية بالآخر. فالهوية نسبة إلى الآخر. والمعنى يتولد من الفروق والاختلافات. والدلالة تُكتسب من مغايرة الأشياء بعضها لبعض. ولولا اختلاف الشيء عن الشيء لما كان الشيء معنى على الإطلاق. ولهذا

(١) جون غرونيانوم، حرية الإسلام الثقافية، عالميز، ١٩٧٩ م، ص ١٧.

فإن الشيء يُعرف بغيره لا بنفسه. وهذا التأكيد على المفارقة والاختلاف الذي هو شرط المعرفة بالإنسان، كونه يتلّقى من الاعتراف به وتقبل صورته، فيما نجد أساسه في التراث نفسه، في كلام الوحي بالذات. وإذا كان النص الموحى به يقدم رؤية متكاملة وتقدير للإنسان كفرد كما ألمحنا إلى ذلك، فإنه يقدم في الوقت نفسه رؤية متوازنة للاجتماع والعلاقات بين البشر. فعلى صعيد الفرد تتحدث الآيات عن الإنسان بكل شروطه وأبعاده، من شرطه الجسماني والحيواني حتى بعد الماورائي. تصف كل مقوماته المادية والروحية وتشير إلى مختلف نزعاته وغرائزه، تبرز شغائمه ونبيله وتبين صفاته من عظمته تصف ضعفه وقوته، عقلانيته ومسالمة، مجوره وتقواه، فساده ومكارم أخلاقه، صيانه وطاعته، لهوه وأعبه، نفعه وحسره، كفره وإيمانه، جهله وعقله، شكه وإطمئنانه... وهي تؤكد بذلك على ثنائية الإنسان ولزواجهيته. على المعارضة التي تخترقه والمقابل الذي يطنعه. وإذا كان هذا شأن الفرد، فعلى صعيد المجموع تتحدث الآيات عن الاختلاف، اختلاف الذكر والأنثى، واختلاف الدرجات والمراتب، واختلاف الشعوب والقبايل، واختلاف الأكنة والألوان. إنه اختلاف الثقافات والأعراق واختلاف الجنسين. وهذا الاختلاف الذي يتكرر مراراً، إذا ما أُعيد فهمه واكتشافه، لا دلالة له سوى أن الدلالة تبع من التعدد والتنوع، سوى أن هوية الإنسان قليل ومتغير، كما هي مفارقة ومفارقة. وهذه الرؤية تقصر في النهاية، بل تستوعب كل الاختلافات التي شهدناها تاريخياً: اختلاف الفرق والمذاهب والأقوام والقبايل، وبالتالي اختلاف المفالات وتباين الهويات الجزئية ضمن الهوية الكبرى. كذلك فإن هذه الرؤية تجعلنا نستوعب اختلافنا عن الآخر ضمن الهوية الأكبر (الإنسانية). فالتباين نظراً في الخلق وإلا ياعدت فيما بينهم الأعراق والألوان والثقافات. فلا نفر من الآخر. والآخر أمان لأن نعرف أنفسنا. وإذا كانت الصداقة تمثل صورة العلاقة بين الواحد والآخر ضمن الثقافة الواحدة، فإن «التعارف» هو صورة العلاقة بين الجماعات المختلفة والهويات المتباينة. فما معنى النزاع إذن، وما دلالة الحروب؟ هل هو صراع البقاء؟ أم التنافس على عتبات الدنيا وحطامها؟ هل هو تعبير عن تنازع القيم والعقيدة أم تأكيد للذات في مواجهة الآخر؟ لا شك أننا نسرى الغير شيئاً ذلك أم أينا. ولكن هل الآخر هو «الحكيم» كما تقول إنسانيتنا اليوم؟ ألا يمكن القول إن الواحد منا، ولو كُفّر له أن يستبعد وينفي غيره، فإنه لا معاملة نقف عن غير آخر، بتصل به، بتدافع وإياه، وبفراقه، بتعرف إليه وبمناهى من نعاله. فالغير صحن يقدم ما هو مرآة. فهل قدرنا أن نمش هذه العلاقة المزوجة؟ أن نتعارب ونسالم؟ أن نعاوي ونشاهي؟ أم من سبيل إلى

أن تقوم الصلوات بين البشر على التواصل والتصالح أو التسامح والتفوى أو التنازول والتعارف؟

وبعد فريضة الإنسان ينبغي أن لا تكون وحيدة الجانب . فالإنسان ذرة في الكون ولكنه يطمح إلى سبر أغواره . والإنسان يرغب في أن يحيا عويته حتى العشق اللذني ولكن الغير لغيره ومرآته . الإنسان عالم أصغر بقدر ما هو عالم أكبر . وهذا هو معنى «الإنسان الكامل» .

## المعقول والمنقول<sup>(١)</sup>

### الدين والفلسفة

هل الحكمة تطابق الشريعة والمعقول يوافق المنقول؟ هذا سؤال وجهه تدرّس الفلسفة عندنا<sup>(٢)</sup> منذ بدايته. فقد واجهنا معضلة التوفيق بين الدين والفلسفة ونحن طلاب على مقاعد الدراسة، بطرنا صوغ المشكل وبهرنا وضع الإجابة على محك النظر، فنتشوق إلى معرفة النتائج ونعثرنا دعشة التفلسف الأولى. وبعد أن استلطنا مواقع الشفريس، لم نلبث بدورنا أن جاهدنا طلابنا بالسؤال عينه، نطرحه ونعالجه تمشياً مع نظرة توفيقية ظفت على أقدام المشتغلين بالفلسفة منذ سحارلات الإحياء الحقيقية، أي منذ شرع العقل العربي يبحث عن نفسه بالعودة إلى تاريخه والتعرف إليه.

ولا شك أن السؤال الأقرب الذي يختصر مسألة من أهم المسائل التي عالجه المفكرون الإسلاميون فيما مضى، إن لم تكن أهمها وأكثرها شمولاً، فيبرور العقل العربي كانت، في جوهرها، قراءة للمنقول وتولاً للشريعة واستمادة للنص. وفي اعتقادي أن هذه المسألة لم تصبح طي النسيان كما قد يظن. ولم تغد كل راعتيتها ومشروعيتها، أي معقوليتها، بل إنها على العكس من ذلك، لا تزال تحتفظ بقيمتها وجدواها، أي بقدرتها على الكشف والإضاءة. فلم تحل الساحة للعقل كلياً، ولم يمس سلطاناً كما كان يرعى ويؤمل. بل إننا نشهد اليوم وفي الغرب ذلك بروز اضطراب اللامعقول وبقطة المعالي وعوامة المقدس. وما هو العلم لم يتصرف في تنظيم الحياة، بل إنه يكشف يوماً بعد يوم عن عجزه عن تغيير فعل الإنسان وحيطة السيطرة على مصيره. فسلوك الإنسان المعاصر يتكشف عن أسوأ صفات اللامعقول وأكثرها استهزافاً وأشدّها بشاعة، بل أشدها خطراً على مصير الجنس البشري. ولكنه كان على هذا الإنسان أن يدفع ثمن اعتماده على العقل، ما تشهد، المنيعة القائمة من عجز وسقوط وانهايار. فهل أصبحت إزاء معقولة استمادة كما يردد البعض<sup>(٣)</sup>؟

(١) ظهرت هذه الدراسة في مجلة دراسات عربية المجلد ٦ ص ١٩٨١ م.

(٢) قصد هذا ليالي داحيان، البلد العربي الوحيد الذي تدرس فيه الفلسفة العربية - الإسلامية كمادة مستقلة في نهاية المرحلة الثانوية.

(٣) راجع هناك، [إدغار موران] من أجل عقل متفتح، ترجمة د. محمد سنيلا. مجلة دراسات عربية، =

وأما العقل العربي الحديث - وهو المعني هنا على وجه الخصوص - فلا جرم أنه لم يتدرج بعد معقولاته الخاصة به، ولم يجد طريقه إلى التفتح والازدهار. فلم تبلغ الجهود التي يبذلها لعزل الفكر، للتجديد والتحديث، غايتها من توضيح الطريقة ودقة المفهوم وأسالة الرؤية وجذرية المنهج، على الرغم من أهمية المحاولات وجديتها وعمقها. ويبدو أن سعي العقل العربي لإعادة صوغ الحياة والسرور، يقف أمام أبواب موصدة، إن لم نقل يعود بالنتائج المعكوسة. فحين لا نجد حوائطاً سوى طغيان الوهم والخرافة، وغلبة التقليد والانتباس، وكثرة الزيف وتعميم الجهالة، بل لا نثر إلا على المزيد من العصف والانغلاق.

فلقد ظنَّ العقل المذكور أن بإمكانه استعادة ذاته بتغي اللامعقول (أي المتقول)، وذلك بناء على اعتقاده وأهم مفاده أن لما عقلاً خالصاً يشكل مبنى النظر ومستواه، وأن لما أفكاراً علمياً يقول حقيقة الأشياء بصورة نهائية. ومن هنا سعى بعض أرباب النظر الحديثين والمعاصرين إلى تغي المتقول، بدلاً من التنازل معه ومحاولة عقله. ولكنهم لم يفعلوا بذلك سوى إحاطة إنتاج اللامعقول والتكريسه، ولكن على نحو سيء، أي أكثر غرابة ولا معقولية. فاللامعقول جزء من حقيقة الإنسان، والمتقول مرجع المعقولية العربية على نحو خاص. ولقد أدى تغي المتقول باسم المعقول إلى عودة المتقول مكبراً، وإلى تعاظم سلطان الوهم واللامعقول أكثر من أي يوم مضى. وكان رفض الوهم لا ينتج إلا وهماً أعظم.

ولذلك فإن عملية تغي المتقول ليست سوى الوجه الآخر لضرب من «السلفية» تعتقد أن بإمكانها التطبيق مع الأصل تصاً وروحاً. وكلا الموقفين مغروران في الوهم. فالتطبيق مع الأصل وهم وغي الأصل وهم أيضاً. مع الفارق بالطبع أن دعا تغي المتقول يتحدثون باسم العقل، أما الآخرون فيحدثون باسم النقل. ومع ذلك فإن هؤلاء يستخدمون العقل على أسوأ نحو. وكما أن رفض الوهم ينتج وهماً أعظم، كذلك فإن رفض المتقول يخفي في الحقيقة ضرباً من العقلانية المغلفة والاستبدادية، تلتهم العقل والنقل معاً.

وكما أنه يستحيل تغي الماضي وإعدام التاريخ، كذلك يستحيل عودة الأصل بصفاته ونقائه والأصل لا يتكرر وإنما يستعاد ويستأنف. والماضي لا يعود، وإنما يعود المكبوت. وعودة المكبوت أي المعطي قد تكون الأسوأ والأشدَّ اضطراباً لما يصاحب عودته،



والأصح المجازة، من مظاهر اللاسوية والتعطيان والإرهاق، بل العناء.

وإذا كان الأساس العظيم، وكل تأسيس عظيم، يمثل فتح العقل وإسراق الفكر واتساع المعاني الجليقة، فإن الدعوة إلى تكرار البدء والمطابقة مع الأصل أي تطبيق العرفي، شبه ما تكون العودة اللاوعي. ولعل هذا ما يقصر كدفع الأسطورة والذهاب الرمز والظهور السباحة للمقدس على مسرح حياتنا المعاصرة.

وإذا كان الإنسان لا يحيا من دون رمز ولا يتجرد عن وهم ولا يتسلخ عن ماض، فكيف يتفريق بين عودة للأصول نحدد في الحقيقة عودة المكبوت والظلمات اللاشعوري والباطني وسيطرة الوهم المندوم عقلانية متعلقة على نفسها، وبين الاستعادة الحقة للذات بما تعنيه الاستعادة من المجاوزة والانفتاح. فاستعادة الذات لا تعني «الإقامة» في الأصول كما لا تعني «الطيران» فوقها، بحسب صياغة بدعية للشاعر سعيد علي شمس الدين. وإنما تعني التحوار معها، بما يتطلبه التحاور من التقلية والاعتراق والكشف. والفرق بين العودة والاستعادة، كالفرق بين التذكرو والعقل، أو بين الأثر والحدث، أو بين الزمن الميت والزمن الحي، أو بين الوهم والواقع. إنه فرق بين الاستسلام لللامعقول والانفتاح عليه. وليس المطلوب طي اللامعقول كما ليس مطلوباً التوسخ له. فالذاكرة والأثر واللاوعي حقائق، كما العقل والواقع والمعاصر حقائق. وكما أن الإقامة في الماضي تعني أن لا شيء يحدث، وأن الحاضر أثر وأن العقل يقل، فإن المنفى فوق الماضي يعني أن ما يحدث لا أصل له ولا أثر، وأن العقل بدء مطلق. المطلوب إذن الانفتاح على الأثر والنقل واللامعقول. فظهر الإنسان ملازمة الذات ومعارفها. وسيرورة العقل إنها هي الأ حوار مع اللامعقول.

ولعل في استعادة العقل والنقل نفسها - وهي في أصلها تعبير عن ثنائية المعقول واللامعقول - ما يصح إشكالية الفكر العربي الحديث، ويكشف عن أساس النزاع الذي يشهده هذا الفكر بين الأصالة والحداثة أو بين التقليد والتجديد أو بين الموروث والتدجيل. ولذلك يبدو ما تكون هذه الاستعادة حواراً بين العقل وتاريخه. وإذا كان الأمر المطمئيد بدأ عظيماً، كما يقول هابدمر، فإن في استعادة البدء العظيم والأسئلة الكبرى، يكون طريق التوبخ والتجديد. وهذا المعنى هو الذي حملنا على استعادة السؤال القديم نفسه حول توافق المعقول واللامعقول.

## الشبهة الأولى

ولا يخفى أن مسألة التوفيق هذه تلتزم في التعارض بين المعقول والمفهوم، أو بين النظر والإيمان. فالجميع بين أمرين لا بقي وجود تضاد بينهما، بل هو ينطلق بالأصل من هذا التضاد. وفي الحقيقة إن التعارض بين العقل والنقل لم يكن مصطنعاً ولا هو من اختلاق الزعم، بل له أسسه في الواقع وفي التاريخ. فمما لا جدال فيه، واقعاً، أن لغة تضاداً بين متطلبات الإيمان ومقتضيات العقل، بين من يرفض بالنقل والسماح وبين من يترجى إلى البحث والتعقل، بين من يسلم بالأمر ويعترف به وبين يجادل فيه ويطلب الدليل عليه. ويندر أن يوجد عاقل لا يعاني من تعارض بين هذين العيدين: الميل إلى التسليم والميل إلى التشكيك، الدين والفلسفة، فالفرق يروى في جماعة. وكل مولود ينشأ من مذهب أبويه حسب قول الغزالي، ولكل جماعة عقائدها الموروثة وعقائدها الراسخة. ولكل مذهب مسلّماته ومبطلاته. ولا يبرى أحد، مهما بلغ به قلبه في معتقده، من أن ينظر. ولا ينظر بلا تساؤل لو تشكيك، ولا تساؤل بلا جدال أو برهان. وقد لحص الشهرستاني هذا التعارض في «الحلل والتحليل» قائلاً بأن أول «شبهة» وقعت في الخليقة، وبني بها فيها إبليس، تمثلت في معارضة الأمر بالعقل وفي مقابلة النص بالهوى، وكل فيها وقعت فيما بعد كانت تكراراً لتلك التي حدثت في البداية. والمغزى من ذلك أن التعارض قائم منذ البدء، ولا تجاه لأحد من الطرفين في الشبهة الأولى.

وبأنه لمن المعلوم أن تاريخ الفكر الإسلامي الطوى على التعارض وحفل بالصراع. فلو كثرت الفرق واختلفت المذاهب ولما انت الاجتهادات والتأويلات. وأدى اختلاف الأراء وتفرق الأهواء إلى متازعات وحروب تعددت أشكالها وظروفها. ومن أوجه هذه المتازعات الصراع العقائدي (الكلامي) الذي نشأ بين أهل المطلق والرهان وأهل النقل والسمع، بين أهل البحث والنظر وأهل المكاشفة والمشاهدة، بين أهل النص وأهل الإجماع... ولقد ما احتدم النزاع بين الفرق، وبخاصة - وهذا ما يعنينا هنا بالدرجة الأولى - بين الفلاسفة والمكشكين، وهو نزاع لم يكن يخلو من القسوة والتهجم والعنف. كما ظهر ذلك في إطلاق الشعارات (من قسطنطين لزنقي)، وفي توجيه تهم التبديع والتكفير، وفي إخراج كتب الفلاسفة<sup>(١)</sup>.

(١) انظر ما إلى مجلة الفيلسوف ابن رشد.

غير أن هذه الحقيقة - ومعني بها وجود التعارض بين الإيمان والنظر - لم تمنع العقل العربي من البحث عن أمر جامع بينهما. ولا نعلم مفكراً إسلامياً كبيراً لم يتناول هذه المسألة بشكل مباشر أو غير مباشر. فمعظم الفلاسفة والمفكرين نظروا في المسألة بشكل مباشر أو غير مباشر. فمعظم الفلاسفة والمفكرين نظروا في مسألة العقل والنقل وكانت لهم آراؤهم في طبيعة الصلة بين الأمرين. فقد يقال هنا إن الفلاسفة نظروا إلى هذه المسألة لتبوير استعمالهم بالفلسفة ولكن يدور أرواحهم وصمة الكفر والصلالة. وقد يقال أيضاً أن محاولة الجمع بين الإيمان والنظر معكوم عليها بالفشل سلفاً. فلك أن هذه المحاولة تكون في النهاية إلى إخضاع الإيمان - ومعني به على الخصوص الغيب - إلى المفاهيم النظرية والذنب لا يدرك ولا يقاس بالأدلة العقلية، لأن من طور غير طور العقل ومن عالم غير عالمه. فلا سبيل إذن لإدراكه إلا بروحي أو ما شبه الوحي.

غير أن هذا الاعتراض يفعل حقيقة أصلية. وهي أن الإيمان حال للإنسان. وإذا كان الغيب ليس باعتدال البرهان، لأن التسليم به ضرب من التصور له، وطريق للوصول إليه. ولا محيص لمن يؤمن عن أن يتحمل الغيب ضرباً من التمثل. فالإيمان حقيقة ولا بد للعقل أن ينظر في الحقيقة الاعتقالية بما هي حقيقة إنسانية. والفلاسفة العرب، وإن سلطوا طريق النظر المحض في أحوال الوحي، استناداً إلى تراث اليونان، فإنهم نظروا أيضاً في أمر الوحي والوحي. فلفظ شكل الوحي أصل الاعتقاد وأساس الشريعة ومرجع الدلائل. وكان على الفلاسفة أن يفتحوا على هذه الظاهرة ويسموا إلى عقلها فنظروا في ماهية المعرفة الإلهامية ومحصوها عن الحقائق التي أتت بها الشريعة في حدود النقل. وبمعنى آخر، لقد نظروا في مقام الشريعة وماهيتها وحدودها مقاصدها، فأقاموا بذلك ضرباً من الصلة بين الحكمة والشريعة، وبين العقل والنقل.

وفي الواقع، إن توجيه السؤال مجدداً حول تطابق الحكمة والشريعة، لا لبية له إذا لم يحرك الذهن نحو معاني جديدة، أي نحر إعادة اكتشاف معاني العقل والنقل في ضوء المحاولات القديمة، وبشكل خاص محاولة ابن رشد. وذلك باستكشاف المعنوية الكامنة في كل نقل، والألمعولية التي يطبقها كل عقل.

### لا معنوية العقل

إذا كان الوحي هو من لدن الغيب، فكيف يتمثل وبأية ملكة يتم ذلك التمثل وبأي طريق يحصل؟ وما الفرق بين ما نعرفه عن طريق الوحي وما نعرفه بالتعلم والاستدلال؟ ومن

جهة أخرى، إذا كانت الشريعة نقيضاً عن الشارع، فما موقف العقل إزاء الأخذ والسماح؟ وهل ثمة إمكانات عقل من دون نظر؟ وما العدي الذي يبلغه العقل في قراءة النفل؟ وما هي حدود النفل والعقل ووظيفة كل منهما؟ تلك أسئلة حاول المفكرون الإسلاميون الإجابة عليها بشكل متفاوت بين مفكر وآخر، ويختلف من مذهب إلى آخر.

ولقد تطور الفلاسفة جملة مفاهيم عقلوا من خلالها الصلة بين المجالين، ففرقوا بين التحليل والتصور، وبين تصور وتصور، كما فرقوا بين استدلال واستدلال، وبين تصديق وتصديق، وكذلك ميزوا بين ظاهر وباطن، وبين عامة وخاصة، أي يذكروا بين قول وقول، وبين طريقة وطريقة، وبين فئة وفئة.

ففي مسألة الوحي اعتقد أبو نصر الفارابي<sup>(١)</sup> بوجود عالم متفارق للمادة من طبيعة عقلية خالصة، يضم موجودات هي في جوهرها عقول ومعقولات. وهذا العالم يقبض على الإنسان ذي الطبع الفائق الحقائق (المعقولات) والهيئات (المذكورات العقلية) التي بها ترسم صور هذه الحقائق. وليس الوحي سوى هذه «الإفصاح» بالذات. فهو ضرب من الاتصال بالعالم المعقول تحصل بواسطة للإنسان المعارف والعلوم بلا دليل أو برهان، ومنه يستفاد القوة التي بها يقف على ما ينبغي أن يفلح من الآراء والأفعال، وهذا هو معنى «العقل المستعداد». إذن، فالوحي ذو طبيعة عقلية. فسيه عقل لأن الله هو العقل الأول. ومادة المعقولات، إذ العقل لا يقبض إلا ما هو معقول. وأداته عقل. فالعقل الإنساني هو هيئة في المادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات. وهذه الهيئة إذا كانت قائمة في إنسان ما، قوية الاستعداد، فإنها تستكمل نفسها بالمعقولات كلها، فترسم فيها صور جميع الموجودات وتسميها هي مع ما تعقله، فيصير العقل هو المعقول بعينه. وعند هذه المرحلة يبلغ الإنسان كماله، فيصير جوهره عقلياً لا يفصل بينه وبين العالم المتفارق أي فاصل، فيحصل به ويتحد معه. وهذا ضرب من الوحي يصبح بفضل الإنسان حكيماً وفيلسوفاً. غير أن الوحي ليس مقتصرأ على العقل وحده. وإنما يكون على المخيلة أيضاً. فإذا بلغت هذه الملكية في إنسان ما كمالها، اتصلت بعالم العقول واتصلت عنه واستمدت منه. وإنما كان في طبع المخيلة أن لا تدرك إلا ما هو محسوس، ولما كان الوحي إفصاحاً عقلية، فإن المخيلة تحاكي المعقولات التي توحى إليها، بما يناسبها من المحسوسات والجزئيات.

(١) لقد استدلنا هنا في تلخيص آراء الفارابي على كثر الثلاثة: «آراء أهل المدينة الفاضلة» (المعقول: ٢٩/ ٢٨/ ٢٧)، «السياسة المدنية» (المعقل: ٥٦/ ٥٧)، و«الملة» (المعقل: ٥٢ و ٥٣).

فيكون الإنسان بذلك تياً متطوياً بما سيكون، مخيراً بما هو الآن، متشاعداً للملا الأعلى. وهكذا فالفلسفة وحي كما النبوة وحي. ففي كلا الحالتين مصدر الوحي واحد (السبب الأول). وفي كلا الحالتين عادة الوحي واحدة (قول المعقولات). والفارق يكمن في أداة تلقي الوحي وطريقة التعبير عنه. فبالفلسفة تُدرك الأمور «متصورة»، وبالنبوة تُدرك الأمور «متخيلة». والفلسفة تقسم «كليات» الآراء الموجودة في الشريعة. وتغطي «إبراهيم» ما يؤخذ في الحلة بلا «إبراهيم». فأكثر الناس، ما عدا الحكماء، لا قدرة لهم على تصور الأشياء كما هي نفسها أو معرفتها بإبراهيمها، وإنما يدركونها بمنالها وبرموزها. وكل إنسان يدرك من الحقائق رسومها وعيالاتها، وكل فئة أو مرتبة أو ملة أو أمة تحاطبها بالمشالات الأخرى والأشهر عندها. لذا عبرت الشريعة عن الحقائق متخيلة لا متصورة أو معقولة.

وهكذا، قُرب لمصر الفلسفة والشريعة بقوله يضرب من الوحي العقلي وجعله معصراً لكليهما. غير أنه ذهب في حقيقة الأمر إلى عقلنة الوحي، أي إلى إثبات ما لا يُدرك. ولا عجب في ذلك. فإن فلسفة الرجل يلقى عليها الجانب العقلي. بل هي تنسج خيالي خالص. فالمعقل عند أبي نصر يبدأ ومنهج ومضمار. فهو سبب الوجود، وطريق المعرفة الأيمن، والمحدد لكل رأي يُرى. والموجه لكل فعل يُفعل. فلا وجود في فلسفته إلا للمعقل. والحق ذو طبيعة عقلية. فالحق عقل وحامل ومعقول. وما عدا «مثال»<sup>(١)</sup> للحق. ولذلك فإن الفلسفة عند أبي نصر تُفعل النبوة، والعقل يتقدم على النقل. حسبما أخذ عليه حلقه ابن حنبل. ولكن ألا يمكن القول بأن عقلانية الفارابي تُؤوّل إلى ضرب من الإيمان؟ والأ فكيف تفسر الموقف الذي يحتر المعقل بمقالة الحقيقة الوحيدة التي لا حقيقة سواها؟ أليس ذلك تأليهاً للمعقل والتقدمية له؟ وهكذا يتكشف مقال المعقل عما لا يقول، أي عن الاعتقاد الكامن وراءه، والمتعقل يجعل المعقل صنماً والفكرة وثناً. فالإنسان يُسقط نفسه على الأشياء والكائنات، فيشبهها به ويؤلف نفسه، ويُؤوّل بذلك إلى اللامعقول من حيث لا يشي.

أما الشيخ الرئيس ابن سينا<sup>(٢)</sup>، فإنه وإن سار على خطى سلفه بربط النبوة بالتخيل،

(١) كلمة مثال لا تعني هنا بالمعنى الاصطلاحي. بل تعني مجرد المثال وعليه مثال الحق ليس الحق ذاته بل صورته.

(٢) راجع تفصيلاً لابن سينا جسمه «البرهان»: ابن سينا والفلسفة والنبوة، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٠ م، ص ٦٦ - ٦٧.

إلا أنه كان أدنى منه إلى الانحراف من حليقة النبوة. وذلك بإبراز الخاصية غير البرهانية للوحي. فذهب إلى أن النبوة ضرب من «الحديث» سماه المصلح «القدسي» فإذا كان الإدراك هو ارتسام الصور المعقولة في الذهن، فإن هذا الارتسام قد يحصل بواسطة الاستدلال أو التعلم كما في الطرق التقليدية الموجودة عند أكثر الناس. ولكن قد يحصل من تلقاء نفسه وبلا توسط ومن غير حاجة إلى تعلم وهذا هو الحديث. والحديث هو استمداد النفس للاتصال بالمبادئ المقارفة حيث انشرف عليها الحقائق كما تشرق الشمس على المرأة<sup>(١)</sup>. ومن فوي عنده هذا الاستمداد. كما هي حال الحكماء والأنبياء، انشد اتصاله وحارت معرفته حديساً خالصاً أي قبولاً للإلهام في كل شيء، فترسم في نفسه صور الحقائق كلها دفقة واحداً. وهذه المعرفة هي أعلى قوى النبوة. لذلك سماها ابن سينا قوة قدسية وسرفة إشراقية. وإنه لم يثن أن الشيخ الرئيس انصرف بفكره إلى الطريقة التي يتم بها الوحي. فالوحي إلهام. والإلهام حديث. والحديث علم أول يحصل للإنسان من تلقاء نفسه ومباشرة بلا توسط من دليل أو معلم. وعند الحديث يتناطح النظر مع الوحي، وتلك هي الحكمة بالشرعية.

أما حجة الإسلام الغزالي، فإنه وإن ناقض الفلاسفة في مسائل كثيرة، فإنه لا يخرج في فهمه لمسألة الوحي عما ذكره الشيخ الرئيس. وكذلك الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل. فكلا الاثنين بحثا في الطريقة التي يحصل بها الإلهام والوحي. ولكن مع زيادة في الإيضاح وحسب الأمثلة. فقد ميز أبو حامد<sup>(٢)</sup> في العلم بين طريقين: طريق الاستدلال والتعلم، وطريق الوحي والإلهام. والأول يتطلب البحث والنظر ويحتاج إلى الاعتبار والاستيعاب. أما الثاني فإنه يحتاج إلى الخلوة والعزلة ويقوم على تطهير القلب. والفرق بين الطريقين أشبه ما يكون بالفرق بين الماء الذي يساق إلى الحوض بواسطة الأنهار، والماء الذي يتسرب فيه من باطن. فالعلم كالخوص والعلم كالماء. والعلم إنما أنه يحصل في النفس بالاستدلال بما هو مشاهد وحسوس. وإما أنه يتكشف لها من ذاتها. والاكتشاف يحصل عبقاً تشرق الأنوار على النفس وتتلألأ فيها الحقائق الإلهية. فالعلم الإنسانية هي مثل المرأة غائبة لأن تنطبع فيها صور الأنبياء كلها. والصور موجودة في عالم الأمر والمذكورة، كما هي موجودة في عالم الملك والشهادة فهي مسجلة في اللوح المحفوظ،

(١) راجع د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العلمي، بيروت، ١٩٧٠ م، ص ٦١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨١ وما بعدها.

إذ أن الباري، أخرج العالم إلى الوجود وفقاً لما هو مكتوب في ذلك الموضع، والنفس مفتوحة على العالمين. والفرق بين المعرفة النظرية والمعرفة الإنشائية، كالفرق بين من يحصل على هذه الصور بتجربتها من العالم الخارجي عن طريق الحواس، وبين من يترجمه إلى ذاته ويخرج قلبه من الشواغل لترتفع عنه الحجب ويلبس عليه عالم القدس. بل هو كالفرق بين قنبرين يريدان الحصول على شيء، فيعتمد الأول إلى رسمه وتصويره، ويلجأ الثاني إلى إظهاره في العرابة. والأول يحتاج إلى الأصباغ والألوان، أما الثاني فلا يحتاج إلا إلى صقل المرأة وجلالها. والنفس إذا ما صقلت بالزهد والرياضة، تصبح مرآة يحاذي بها الإنسان شطر الحق، فتطبع فيه عتقة جميع الحقائق على نحو مباشر. ومن الثبوت أن هذا وصفاً يذكرنا بعبارة الشيخ الرئيس<sup>(١)</sup>، في وصفه للمعارف التي، إذا بلغ درجة البطل، صار سره امرأة محبوبة يحاذي بها شطر الحق. إنه الوصف الذي يشترك به أهل المكناسة جميعاً.

ولقد تنبع ابن طفيل<sup>(٢)</sup> في هذه المسألة، حسيماً ذكر هو نفسه، كلام الشيخ الرئيس، وكلام أبي حامد، وقام بصرف بعضه إلى بعض. فبيّن بين المعرفة النظرية والمعرفة الدوقية. وتحدث عن رتبة أو حالة إذا ما بلغها الإنسان، وحصل إلى معرفة لا تحصل إلا بالادراك النظري، الخاتم على تقديم المقدمات واستخراج النتائج. وقد سمي هذه الحالة طور «الولاية». غير أنه لا يتكشف للإنسان في ذلك الطور أمور على خلاف ما يتكشف لأهل البحث والنظر، ولا هو يملك «بصيرة» مغيرة للفتوى النظرية. ففي الحالتين، حال النظر وحال الدوق، نتكشف الأمور عنها ونشاهد الأشياء ذاتها. والفرق يظهر في درجة اليقين الحاصل في كل منهما. وهو كالفرق بين إدراك الأعمى وإدراك المبصر للشيء حبه. فعالم أهل النظر كعالمه أعمى جيد القطرة نشأ في مدينة ويعرف على اقتناسها ومعالمتها وأشبائها، ثم نُقِر له أن ينتج بصره وأن يشاهد المدينة على الحقيقة، فلم يجد امرأة على خلاف ما كان يعتقد، بل حدث له زيادة في الموضوع وحدث له تيلاج ولذة عظيمة. وعنده هي حالة أهل الولاية. فهم لا يعرفون غير ما يعرفه أهل النظر، سوى أن معرفتهم أوسع وأن قوتهم بما يعرفون

(١) ابن سينا، الانشائات والقياسات، تحقيق د. سليمان ديب، المجلد الثالث والرابع، دار المعارف، مصر، ص ٨٣٣.

(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق د. خير ناصر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٣ م، (راجع المقدمة).

أحظم. وهكذا، فإن صاحب «حي بن يقظان»، وإن سَوَّ بين الطرفين، فقد جعلها حائلين بل دلتين تقضي الأولى منهما إلى الأخرى ونهيء لها، فالحديث والنظر يفرضان، بل يُستكملان بالدق، والمشاركة، فهل الدق طور من أطوار العقل أم متجاوز له؟ وهل يصح الحديث عن دلتين من دلب المعرفة العقلية؟ إذا صحَّ أن العقل لا يدرك إلا ما يشاكله، فإن ذلك يعني أنه يعمل على تمثيل موضوعاته واحتوائها بجعلها مماثلة له. فما ليس من طور العقل يصبح معقولاً في حال إدراكه. والخطأ لا يعود غارقاً إلا ما تمَّ عقله. ولذلك فإن الأمر الإلهي لا يعمل إلا بتحويله إلى معقولة تامة كما تجد عند أبي نصر والفلاسفة عمومًا. فإن هؤلاء عندما يتحدثون عن الإله يماثلون بينه وبين العقل، ويجعلونه عقلًا خالصاً لا إنسان فيه بين عاقل ومعقول. وعندما يتحدثون عن الرُوح يماثلون بينه وبين العقل، فيجعلونه معقولات يفهمها عقل على آخر. حير أن العقل وإن كان لا يتلج إلا ما نجبره قوتيه، فإن اللامعقول من نتائج العقل أيضاً. فالعقل محدود باللامعقل. واللامعقول ملازم للمعقول. وكما أن عقل الوجود أخفى إلى القول بوجود عقل لُزِّي مغارق وغائب بذاته، وهذا ضرب من اللامعقول، كذلك فإن عقلية المعرفة أغضت إلى القول بأن الإدراك لا يتم إلا بتأثير من خارج النفس، أي بضرَب من الإدراك لا يوصف ولا يعقل حسبما تعبر عنه مصطلحات القبيض والاتصال والاشراق والدق. وهكذا انتهى النظر الفلسفي إلى تأليه العقل (الغاري)، أو إلى افتراض طور فيما وراء العقل (ابن طفيل). والفلاسفة إذ سعوا إلى الكشف عن معقولة الرُوح والنبوة، قاتلهم حولوا العقل في الوقت نفسه إلى ضيوب من اللامعقول. وهذا ما أدركه ابن رشد.

يُعد ابن رشد<sup>(١)</sup> بحق زعيم أهل النظر. لذلك لا محل في فلسفته لمفاهيم القبيض والاشراق والدق. فالعلم عند برهان. والمعرفة لا تقع من دون أدلة. أما الاتصال الذي تحدثت عنه كملافة فأمر غير معقول، لأنه ليس من طبيعة الإنسان ولا في قدرته. فهو من «أعاجيب الطبيعة»، بل هو «موجبة إلهية»<sup>(٢)</sup>. وكذلك الرُوح والمعجزات والمعاد، فهي

(١) اعتماداً في عرض أدب ابن رشد على كتابه «فصل المقال»؛ تحقيق د. خير ناصر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦١ م. «مناهج الأئمة في عقائد الملوك»؛ تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤ م. «الفصل الأول والفصل الخامس (المسائل الثمانية والعشرون الخاصة)»؛ «مناهج التفاهات»؛ تحقيق د. سليمان ديب، القسم الثاني، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥ م. من ٧٩٠ - ٧٩٢ وأيضاً من ص ٨٦٤ حتى ص ٨٦٢.

(٢) راجع د. محمد فقري، ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ١١٠.



أيضاً «أمر إلهية تفوق العقول الإنسانية». وينتهي التسليم بها وانقلاها عن واضعها، ولا يجب إنكارها أو المجادلة فيها، لأنها من «مبادئ الشريعة». والشريعة «أساس الفضائل». والفضائل شرط وجود الإنسان بما هو إنسان. وبين ذلك عند فيلسوفها أن لا حياة للإنسان من دون نظر وعمل. فالتاسر يحتاجون في تنظيم حياتهم إلى الصنائع العملية وإلى الملكات النظرية (العلوم). غير أن الصنائع والعلوم، بل كل فعل، سواء كان نظرياً أو عملياً، لا يتم من دون فضائل عقلية. فالفضائل هي «مبادئ العمل» إذ لا فعل بلا وجوب. والمبادئ لا سبيل إلى البرهان عليها، كما هو بين في كل الصنائع حتى البرهانية منها. فهي وضعية لا عقلية. ومبادئ العمل أولى أن تكون كذلك. لذا، فهي توجه تلميذاً عن الأشياء وراعيي الشرائع. والشرائع قد تقوم بالعقل فقط، إلا أن الشرائع التي تستلزم بالعقل والوحي أمم والفعل، أي الجدى وأنتع في تثبيت الفضائل وتمكينها من النفس. فالاعتقادات التي وودت بها الشرائع، كالإيمان بوجود الغائي والمعاد وممارسة العبادات وغيرها من المعتقدات، هي أمث لتأس على العمل وأوجب في أمثلتهم والقيامهم. قائلين أمر. والأمر اقتداء.

هل معنى ذلك أن العقل قاصر عن توجيه سلوك الناس وقيام المدنية؟ وبمعنى آخر، هل الثقافة، بما هي ارتقاء عن الحيوانية، التي بما هي ضبط للسلوك والخضوع للقواعد وضع للأمواء، غير ممكنة من دون الشرائع؟ من المؤكد أن ابن رشد لا يقول لنا ذلك بالعبارات نفسها. غير أن ما يؤكد عليه في أكثر من موضع، من أن الشرائع هي مبادئ العمل وأساس الفضائل جميعها، بما فيها الفضائل النظرية، يعني أن العقل ليس كافياً. وإن كان ضرورياً. في تنظيم الحياة وقيام الحضارات. فالوحي أساس في تربية الجنس البشري، والشرائع ضرورية لصناعة المدنية. ولعل هذا التأول لعبارات ابن رشد يذكرنا بالمطلوبة العميقة والمستتة التي بذلها فرويد<sup>(١)</sup> في كتابه «مستقبل وهم» لمعالجة السؤال نفسه: لمن تعطى الأولوية في تربية البشر: للعقل أم للتدين؟ ومع أن فرويد يختار الموقف العقلاني، إلا كانت النتائج والمخاطر، إذ لا شيء برأيه يستطيع مقاومة العقل على المدى الطويل. فضلاً عن أن الاعتماد على العقل سيكون أكثر نقعاً وأقل عطاءً على مستقبل الحضارة من الاستسلام للوهم الديني، فإنه لاسط على نحو ثابت أن البشر يتميزون بكونهم التلقائي للعمل وبقية أهوائهم على حقوقهم. وهذان العيزتان تلقيان الضوء على مواقف ابن رشد من

(١) فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩ م ص ٦١ ومن ص ٧٦ - ٧٤.

الشريعة، وتقليدات مزيفة من المعقولة على الموقف الديني. وفي الحقيقة لا يمكن القول بأن إقرار ابن رشد بالشرائع الإلهية، وعدم تجريزها الخواص في مبادئها، كانا بمثابة تلافٍ لمشكل أو القروب من مأزق، فقد حاول الفيلسوف والفقيه أن يتلمس حقيقة المظاهرة الدينية وأن يبرز معقولة الوحي. لأنه إذا كان السواد الأعظم من الناس لا يرغبون في العمل من تلقائهم، ولا يقتسمون بالحسب المعقولة، أفلا يعني ذلك، وهو ما وافقه غروبيد، أن مبادئ السلوك الإنساني وخواص الأفعال لا تقوم على أسس عقلية صرفة، وأن أصول الحضارات تنسرب في الوهم واللامعقول؟

ولعل النزعة إلى التدين، كما تحسدها تلك الرابطة الحسية التي تشد الإنسان إلى المفسس والمحرّم والغائب، أي إلى اللامعقول، هي سمة أصيلة في الإنسان، كما يلاحظ عالم الأديان مارسيا أباد<sup>(٦)</sup>. بمعنى أن هذه النزعة ليست «مرحلة» من مراحل الوعي البشري بل هو ما هي «مقوم» من مقومات هذا الوعي. صحيح أن الثقافة والعقل والوعي أمور تميز الإنسان. غير أنه لا ثقافة من دون محرمات أو مقدسات. ولا وعي إلا وله أصول الأسطورية والرمزية. ولا عقل إلا وله مصطلحات اللامعقولة. فالعقل لا يمكن أن يبدأ من الصفر. بل كل عقل ينشئ على عقل سبق. والعقل إلى النقل يعكس هو أيضاً مبدأ أصيلاً في النفس إلى المحافظة والتعلق بالسلف. والاعتناء بالأولين ليس على ما يبدو سمة الإنسان البدائي فقط. بل هو ميل راسخ في النفس، لأنه مقوم من مقومات الهوية. فالمفكر أو المحافظ هو الذي يحفظ ويتذكر. والذاكرة حافظة الهوية. من هنا لا تربية بلا تقليد أو محافظة. وكل فرد مقلد قديراً من التقليد. وكل جماعة تنزع إلى المحافظة قديراً من التزوع. وقد تظهر هذه النزعة في أكثر المجتمعات حداثة، وعند أتباع المذاهب العلمية حساسة. واعتداف يحمل كلام البشر محل الكلام الإلهي، وتحويل النصوص الموضوعية إلى نصوص مقدسة، وتكتسي المذهب الإنسانية طابعاً دينياً. وذلك ينحول العلم إلى معتقد، والفعل يصبح إيماناً. وفي الحقيقة لا يجرى مجتمع من الميل إلى التقليد والمحافظة والتدين. فالبشر لغريهم الأسرار وعبادته المقدس ويهرّبهم الحرام ويأتمرون بالغيب. وهكذا فالاجتماع لا ينشئ إذن على العقل وحده. بل يمكن القول إن الحلم والأسطورة والرمز، هي صائفة الحضارات وهي التي تحرك الجمهور وتجرح الأعاجيب.

وإذا كانت الحضارة الحديثة قامت حسب زعمها على العقل، وانتهجت العقلانية

(٦) مارسيا أباد، التحول إلى الأصيل، غاليلار، باريس، ١٩٧١ م، ص ١٠.

طريقاً واتخذتها منعاً، فقد تحول العقل في هذه المحاضرة إلى معتقد جامد وسلب استبدادي، بل أسس صناعاً يُعبد وفكرة تقيس، فمثل بذلك محل الآلة وأصبح من حيث لا يعقل من رغبة ذهنية خفية، ولعلّ هذا ما يفسر عودة المثندين والسري واللامرئي إلى ساحة الفكر<sup>(١)</sup>. فالعقل ليس وحده. هناك فيما وراء العقل وفيما بعد العقل أو تحت العقل. فلا وجود إذن لعقل خالص. وغير العقل أن يجهد على الدوام في التقيب عن اللامعقول الذي يحيط به ويكتشفه ويقع فيه لإفادته الحوار معه وإلغائه المعقولة عليه.

## معقولة العقل

ولذلك لما لا ننظر هنا إلى محاولة ابن رشد التوفيقية، على أنها مجرد دفاع شكلي عن حق الفلاسفة في تأويل الشرح أو بمثابة تبرير لاستعالمهم بالنفسفة كما رأى قوم، أو على أنها شرب من «المزق» الوجودي بين العقل والإيمان كما رأى قوم آخرون. وإنما ننظر إليها من منطلق الحوار بين العقل والعقل. فالجمع بين المعقول والمعقول الذي سعى إليه ابن رشد، كان بمثابة الفتح العقل على اللامعقول لاستكشاف معقولته، وكان بذلك محاولة لإعادة اكتشاف العقل والعقل معاً.

وإذا كنا أبرزنا في ما سلف من قول إقرار ابن رشد بحدود العقل، فإننا سنعتمد هنا إلى إبراز حدود العقل. فكما أن للعقل حدود، كذلك للشرائع حدودها أيضاً. وبكلام آخر، لا وجود لعقل خالص كما أنه لا وجود لعقل خالص. وإذا كان فاضلي قرطبة أقر بحدود العقل إزاء الأمور الإلهية وسلم بأن الشريعة تُفعل من واضعها، فإن ذلك لم يمنع من إعمال العقل في فهم المعقول. إذ لا شريعة إلا «والعقل يحلها». والشريعة الإسلامية حلت بدورها على النظر العقلي وأرجبته، سبباً دعت إليه الآيات القرآنية. وهذه نصية لا خلاف عليها. فالمفكر يحتاج إلى العقل، في كل الأحوال. فبالعقل «يهيئ» الشرع كما قال أبو حامد، والعقل ضروري في استنباط الفروع من الأصول سبباً بين ابن خلدون. ولكن ما هي مجالات العقل في النظر وما هي حدوده؟

إذا كان ابن رشد لم يميز الصريح لمبادئ الشريعة بغير أو إثبات، حتى لا يخطئ الخاطئة من وجودها، وهي تدبير الإنسان وبلوغه سعادته، فإنه بالمقابل نظر في مقاصد

(١) راجع ما يقوله له مارتون دي بولفي في مقالته: «العقل واستبداده» في كتابه «الظلم» (OPHthalmos)، طابور، ١٩٨٠ م.

الشرعية للوقوف على الغايات المطلوبة من ظهورها وانتشارها، كما أنه نظر أيضاً في مبادئها العامة على جهة التأويل لا على جهة الجحود والإنكار.

فالأمر الإلهي وإن كان يفوق العقل، فإنه يتجسد في كلام ونص. والنص وإن كان توفيقاً وتعييناً، فإنه يؤلف حديثاً أقول: ولا يمكن أن يؤخذ الأقاويل الشرعية دون نظر أو تأويل إذ لا وجود للعقل خالص. فكل أحد أو سماع ينطوي على ضرب من العقل والفهم. والتسليم بالمعقول لا يفتي من استنباط ما فيه من المعقول. لذلك لا غنى لأحد عن أن ينظر في النص ولو أدنى نظر. ولا يحصى أمثال من اللجوء إلى تأويل الشرع ضرباً من التأويل، والفرق بين واحد وآخر، إنما هو فرق بين نظر ونظر وبين تأويل وتأويل. فذلك أن الناس ليسوا سواء في فطرتهم وملكاتهم على الفهم والإدراك. فهم متقسمون في طرق تصورهم للحقائق وفي طرق التصديق بها. فالعامة (الجمهور الغالب) يتصورون الأشياء بمثلاتها ويتخيلونها تخيلاً. والخاصة يتصورونها كما هي بنسبها (الفلاسفة) أو بمشالات قريبة منها (المثلكون). وكذلك يتفاوت الناس في طرق اقتناعهم وتصديقهم بالحقيقة. فالعامة تصدق بالأمور بالطرق الخطائية (العاطفية)، والمثلكون يصدقون بها بالطرق الجدلية (الظنية)، والفلاسفة بالطرق البرهانية (الطبية). ويغال هذا الانقسام في فرائع الناس بين عامة وخاصة القسائم الأقاويل الشرعية في وضوحها وضوحها، بين محكم ومشابه، وبين ظاهر وباطن. فإذا كان العامة لا قدرة لهم على تصور الأشياء كما هي بنسبها، بل يتصورونها بمثلاتها، فقد ضلعت لهم الشريعة الأمثل على تلك الأشياء. فالظاهر هو هذه الأمثال. والباطن هو المعاني الغامضة التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان بالتأويل. والتأويل هو «الخروج» بالدلالة من الظاهر إلى الباطن. غير أن هذا الأمر لا يصدق على جميع الأقاويل الشرعية. إذ لا يمكن أن تكون جميع الأشياء التي تحدث عنها الشريعة لا تدرك إلا بالبرهان، أو أن تكون جميع المعاني التي صُرح بها لبعض من أن يدركها الجمهور. وإلا لاستحال تصور هذه المعاني والتصديق بها من قبل الناس جميعهم. ولذلك انقسمت الأقوال الشرعية إلى قسمين: محكم ومشابه. أما المحكم فهو «الظاهرة» بفسه، أي الذي يشمل على المعاني التي صُرح بها كما هي موجودة بنسبها لا بمثلاتها، والتي تحصل بالمبادئ العامة التي لا يستقيم اعتقاد من دونها. وهذه لا تحتاج إلى تأويل لأن الظاهر منها هو الباطن. أما المشابه أو «المؤول» فإنه يشمل على المعاني الغامضة والظنية التي لم يُصرح بها كما هي موجودة بنسبها، بل صُرح بمثلاتها فاحتاجت إلى تأويل لأن الظاهر منها هو مثلك الباطن.

ينبغي من ذلك أن التأويل مرق، عند ابن رشد المقسام الشرع إلى ظاهر وباطن. والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع، ثبوت الناس في فطرهم وحولهم، أي ثبوت طرقهم في التصور والتصديق. ولا يمكن أن يؤدي النظر العقلي إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فالشرعية حق والنظر البرهاني طريق إلى الحق، والحق لا يصاد الحق بل يوافقه ويشهد له. ولذلك كل ما يطق به ظاهر الشرع وأدنى إلى مخالفة البرهان، كان مما يقبل «التأويل». فالتأويل هو إذن الجامع بين الشرعية والحكمة، وهو الطريق إلى استكشاف معقولة النص.

والمهم أنه في الحالين، أي في صفتي الأقوال الشرعية، المحكم والمشابه، لا يعرى أحد من استخدام العقل. وإذا كان المحكم لا يقبل التأويل، فلا بد أن يتصور ضرورة من التصور، ولا تصور من دون تصديق. ولا تصديق يقع من دون أدلة. فالتاس في ذلك سواء. أي لا مناص لهم من الاستدلال على الأشياء التي تحدث عنها الشريعة. والفرق بين قنات الناس، هو فرق في طرق الاستدلال. فالجمهور يستخدمون الدليل، والعلماء يستخدمونه أيضاً، بل من باب أولى وأوجب. والفرق بينهما إنما في الكثرة والعمق والثبوت. أما المشابه فهو المعنى أصلاً بالتأويل، لذلك سماء ابن رشد «المؤول». والتأويل طريق العقل إلى النص وأداة استنباط المعقول من المقول. وإذا كان التأويل ليس في طابع الجمهور ولا ينبغي أن يصرح به أمامهم، فإن أهل النظر سواء في التأويل، بمعنى أنهم جميعهم متأولون، وكما أن الفرق بين الجمهور والعلماء، هو فرق بين صفتين من الاستدلال، كذلك فإن الفرق بين الظاهر، هو فرق بين صفتين من التأويلات، بين تأويل أهل الكلام وهو ظني، وتأويل الحكماء وهو يقيني. فلا توجد فرقة إذن إلا وتأولت الشريعة تأولاً ما، ولا يمكن لأحد أن يزعم أنه يحمل الناس على الشريعة الأولى. فالتكامل متأولون، وكل قول على الشريعة بعد سنائة تأول لها. وما دمت تأول، فيما تقوم به، أقوال ابن رشد، جاز القول بأنه لا قرينة برة في النهاية. فالأصل لا يمكن أن يتكرر، بل يُستأنف مع كل تأويل بطرف مختلف، وذلك تبعاً للمؤول. ولا مندوحة إذن للعقل عن استعادة نفسه عبر النظر في النص أو تأوله. والاختلاف بين الفرق والمقالات ليس اختلافاً بين عقل وباطن، بقدر ما هو اختلاف في أنماط المعقولة. وعليه ليست المسألة أن نعرف عما إذا كان ابن رشد قد وقل بين المعقول والمقول، قطعاً أم يوفق الرجل في مهمته فعلياً، فقد نُفي وأسرقت كتيبه. وكذلك لا يهمن أن نعرف صحبه وآراءه في المسائل التي ناقش فيها خصومه. وبمعنى آخر، لا يهمن ما أن شق على مضامين التأويل عند ابن رشد أو معرفة نتائجها. فقد نوافقه في بعض التأويلات وقد لا نوافقه في البعض الآخر. وإنما المهم، ونحن نستعيد هذه التأويلات

ونساقها، أن نلظر في المنطق الكاسن وراعا وفي نسق المنطوقية الذي نجسده .

## نحن والغبر

إذا كان أحد من الناس لا يعرى من نظر فيما يورجه إيمانه أن يعتقد به ويعرفه، فما هو موقف الواحد مما يجده عند الغبر من نظر عقلي في أحوال الرجود؟ وما موقفه من العلوم التي وضعها الناس لا يشاركوه في معتقده الإيماني؟ هذا سؤال وإن كان يثير مشكلة العلاقة بين الجماعات وي طرح مسألة الفاضل بين الثقافات، أي علاقة الأنا بالآخر، فإنه يتصل من وجه آخر بمسألة الحق . ذلك أن موقف الإنسان من الآخر ونظرته لهويته يمكن أن يحد ما نظرته إلى الحق . فما كان موقف ابن رشد من هذه المسألة، أي ما معيار الحق عنده؟

يتخذ ابن رشد من هذه المسألة موقفاً قاطعاً لا لبس فيه : إذا صح أن النظر بالعقل واجب، بل ينبغي، فإن النظر الصحيح لا يستند بمعايره من خارجه بل من ذاته . وببانه أن كل نظر يحتاج إلى «آلة» . والآلة الصحيحة هي التي تنطوي فيها «الآلة» على شروط الصحة، أي تلك التي تقوم على بداعة العقل وتنسجم مع قوانين الفكر، وهذا هو موضوع علم المنطق . ولا بد لمن يفتحص عن الأمور بالمقاييس العقلية أن يتقن هذه الآلة . فالآلة هي الطريق إلى النظر، بها يكون ترتيب الفكر وتسليمه نحو الصواب . وكلما كانت الآلة أتم كانت المعرفة أتم أيضاً . لا شك أن ابن رشد يذكر شروطاً أخرى للنظر منها قوة الاستعداد، ومنها وجود المعلم، ومنها التجرد عن الهوى، غير أن هذه شروط ممكنة . فالأصل في النظر استكمال الآلة . ومعيار الآلة الصحيحة عقلي صرف . أي أن معيار العلم الحق هو ما يقبله العقل وما تجيزه قواعد اليأس الصحيح أو البرهاني . فالنظر البرهاني طريق يؤدي إلى الحق . هذه النظرة هي التي تحدد موقف ابن رشد من علوم اليونان . فإذا كان هؤلاء هم أول من استخدم هذا الجنس من النظر العقلي المسمى فلسفة أو حكمة، وكانوا أول من ففهم عن الآلة وأول من نظر في أحوال الموجودات بالعقل، فلا مناص من الرجوع إلى كتبهم والأطلاع على ما قالوه وأكتبوه فيها، والمراقبة على ما كان صواباً وحققاً، أي ما تثبته المقاييس العقلية، وذلك بغض النظر عن ملهم . وسواء كانوا «مشاركين» لنا في المسألة أو «غير مشاركين» ، فالحق لا ملة له .

وهكذا وضع ابن رشد الحق خارج كل تصنيف . فالحق فوق الملل والنحل، وفوق المذاهب والطوائف، وفوق الأعراف والأجناس . والحق يزيل الحواجز المقامة بين الجماعات والثقافات . لأن من يبحث عن الحق بالعقل لا يراعي سوى طرائق البرهان

وقواعد الاستدلال. وهذا الموقف من علوم الغير يقع على التقيض من الموقف الآخر، ونعني به موقف الذين أنكروا الفلسفة وحاربوا أهلها. وإذا كان أحد من قال بأنه لا علم يستحق أن يسمى علماً إلا العلم الموروث عن النبي<sup>(١)</sup>، فقد وجد من رأى بأن أرسطو هو مثال الكمال العقلي، ونعني به ابن رشد نفسه. وهذا موقف يمثل غاية الانفتاح على الآخر. وفي الحقيقة إن استعادة المحاولة الرشدية تمثلت على إعادة النظر في المشكلة القديمة نفسها، مشكلة الأصل والدعيل أو الموروث والوارد. لا شك أن الإنسان لا يمكن أن يتسلخ كلياً عن بيئته ومعتقد، أو أن يتجرد عن إرثه الثقافي كل التجرد. فالفكرة الفردية تعكس إلى حد كبير الهوية الجماعية، وهوية كل جماعة هي ثقافتها. وفي كل ثقافة لغة رؤيا أصلية تحدد فهم الإنسان للمسائل الكبرى، كالف وجود والنفس والعقل والحق... . وصلة المرء بثقافته وهويته هي صلة حسيية يصعب قطعها. ولذلك تجد كل إنسان مبالاً إلى ثقافته مشدوداً إلى مثلها العليا متصلاً بزمورها. فلا نظر مجرداً في النهاية. إذ النظر العقلي يحمل سمة اللاتانية. ولا يعرى إنسان من ذاتيته. فلم يبرأ أرسطو من يونانيته. وكذلك لم يبرأ ابن رشد من إسلاميته، بالرغم من اتساعهما للفلسفة واعتمادهما على العقل.

غير أن القضية ليست بالضرورة تقيض الغيرية. وإذا كان أكثر الناس، أفراداً أو جماعات، يلتصقون بذواتهم أثناء الاتصال، فإن البعض الآخر منهم، وهم القليل النادر، يتميزون بالاتفتاح فيخرجون من ذواتهم لالتقاء الغير والتعرف به. فالآخر ليس ضداً بالضرورة، بقدر ما هو وجه آخر للذات. وهذا شأن بعض الملوك، بل بعض العقول الكبيرة. والعقل واحد في النهاية أي جامع وموحد. وكما أن الإنسان لا يستطيع أن يتخلع عن غريزة الإيمان، فإنه لا يستطيع أيضاً أن يتخلع عن غريزة العقل. فلا قدرة للمرء على اطراح حكم المعقول. والعقل يتماهى مع معقولاته كما قالت الفلاسفة، فيصير المعقول منه، بفعل العقل، هو الذي يحتل. ولذلك فإن من حصل علماً شياً، فتشله وعطسه، أصبح المعلوم والمعقول منه جزءاً من حقيقته. وهذا أمر لا مجال للتكرار. وإذا كان العقل يتماهى مع المعقول منه، فكل معقول جديد يجعله العقل يؤدي إلى تغيير حقيقة العقل، أي إلى إعادة اكتشاف معنى العقل نفسه، وإلى اكتشاف حقيقة الذات من جديد. وبكلام آخر، فإن من وجد عند غيره علوماً فاطلع عليها ووقف على حقائقها، فإن هذه العلوم، أي ما عقله منها، تصبح جزءاً من حقيقته. ليس هذا وحسب، بل إن هذه العلوم إذا عملت على

(١) راجع، تاريخ الفلسفة العربية، المصدر السابق، ص ١١٤.

حقيقتها، لا بد أن تؤدي إلى إعادة اكتشاف حقيقة الناطق بها، ولذلك، فإن قراءة ابن رشد للشرعية في ضوء معرفته بالفلسفة، ما كان يمكن أن تكون عين قرائحه لو لم يطلع عليها. فالإحاطة على الفلسفة أفضى إلى إعادة اكتشاف الشرع والنقل معاً. كما أن الاعتقاد بالشرع أتى بدوره إلى إعادة اكتشاف معنى العقل، أي إلى الاعتقاد بما «فوق العقل». وهكذا من علم بأمر صار جزءاً منه وكان سبيلاً إلى تبدل حقيقته. فالتعلم بشيء يؤدي إلى تغيير العالم والمعلوم. هذه هي حقيقة العلوم العقلية - ولا علوم الأعتلية - أيها كان قنساء واضعها. فلا أحد ينتزع من عقله وعلميه. وبالعقل يمكن أن تتلاقى الذوات والمعلم يمكن أن تتلاقح الثقافات. والعلوم أنوار تخترق القواصل. وعليه فالاعتناء إلى ثقافة ما يجمع إقامة الحوار مع الغير. فالغير وجه آخر لنا وحقيقتنا الخفية. ومن هذه الرواية يبدو الصراع بين الأصيل والدخيل أو بين الموروث والمستورد وكأنه صراع بين التوقعة والانفتاح، أو بين الموت والحياة.

### الظواهر والباطن

إذا كان ابن رشد قد استخدم «التأويل» للجمع بين المعقول والمقول، فلم يكن أول من قال بالتأويل. فمنذ البداية كانت التأويل «حيلة» العقل العربي في فهم معقولة النص. غير أن فيلسوفة حاول أن يفلسف التأويل وأن يضع له أسسه العقلية والشرعية معاً. فاستعاد التمييز الذي وضعه الفارابي بين طريقتي تصور الحقيقة، أي بين التصور والتخيل، وبين الحق ومثاله، كما استعاد التمييز اليوناني بين أنواع القياسات، وهو ما ساء طرق التصديق. وقد حاول من خلال ذلك أن يضيء مزيداً من المعقولة على النص وأن يقدم نظرة مفتوحة إلى الشريعة. نظرة لا تقوم على رؤية وحيدة الجانب. فالشرعية تنطوي على جميع الجوانب طرق التصور والتصديق، ولذلك «لا يوجد شيء إتماماً وتصديقاً للجميع منها». وهذا هو برأيه أحد أوجه «الأصحاح» الذي تدل عليه. فلا طريق واحد في الشرع إذاً. بل الطرق كثيرة ومختلفة تبعاً لثقافات الناس وتبعاً لأصناف التأويل الشرعية. وكل واحد يطلب الحق من الطريق الذي يؤهله له طبعه واستعداده وتعليمه. ولا مجال لألا يكفر الواحد الآخر. فالاختلاف ليس تاجماً عن الاختلاف في مضامين الحقيقة أو في ماهيات المعاني، بل ناجم عن اختلاف الطرق، إذ الحق واحد. والطرق إليه مختلفة. والتأويل مراد إلى هذا الاختلاف، أي إلى الاختلاف بين الظاهر والباطن، وبين العامة والخاصة.

لا شك أن فهم ابن رشد للتأويل مثار للنقاش. فإذا كان التأويل طريقاً إلى الحق، فهل



لغة التأويل حق؟ لقد حصر الفيلسوف التأويل بأهل المرحان (الفلاسفة) واعتبر أن التأويل المرحاني هو التأويل الحق. ولكن هل يصح الحديث عن «تأويل مرحاني»؟ إن الجواب على السؤال يتعلق بفهمنا للتأويل، وبفعلنا لأسبابه. فهل التأويل يعود إلى الاختلاف في ملكات الناس على الفهم، أم هي محض البعض وقدره البعض الآخر على تصور الحقيقة بخاصة؟ وبمعنى أدق، هل القسام التأويلي إلى ظاهر ومؤول يعود إلى تقسيم البشر بين عامة وخاصة، أم يكمن في طبيعة النص ذاته؟

إن ابن رشد كفيلسوف وكشافي بوجه خاص، يطلق من فهم للحقيقة يقوم على التقاطع بين الفكر والواقع، بين العقل والمعقول، بين الكلمات والأشياء. غير أن هذا الفهم للحقيقة لا ينطبق على واقع الثقافة العربية. ويتضح ذلك إذا عُرِف معنى الحق. فالحق في اللسان العربي، ليس ذا دلالة مطلقة (إستيمولوجية) وحسب، بل له أيضاً دلالة الأنطولوجية، فضلاً عن دلالة الخلقية. فالحق هو الوجود الذاتي، وهو اليقين العقلي، وهو الأحكام العادلة. واختلافاً من المعنى الأنطولوجي للحق، يمكن القول إن الحق يُشهد ولا يُعلم، ينكشف ولا يُثبت، يُتَوَلَّى ولا يُبرهن. ولهذا قيل بأن الحق يعرف بالكشف والمشاهدة لا بالبحث والنظر. وإذا كان الحق، وما هو الوجود بذاته ربما هو «أهم ذات» لله حسب قول ابن سبعين، يتحلى في الأشياء والذوات والصفات، فإن أشرف القدرات الإنسانية وأعظم الصفات الأسماء. لذا، فظهوره في الكلام أولي والوجوب. وكلام الوحي ليس مقولة، أي عبارة يُفْهَر في صحتها، وليس استدلالاً يُلَاحَظ على قول أو بحثاً عن وحدة الدلالة، وإنما هو بيان. والبيان هو في أصله كشف وظهور. وهو في حقيقته تعدد المعاني والدلالات. إنه عدم انطلاق بين الكلمات والأشياء، وبين الدال والمدلول، ولهذا احتيج إلى تأويله. والتأويل هو حَقٌّ «إعراج» الدلالة كما قال ابن رشد. غير أن الخروج بدلالة اللفظ الحقيقي إلى الدلالة المجازية، لا يُرَدُّ إلى خطأ بعض المعاني وغموضها عن أفعال الجمهور، أي لا يَرُدُّ إلى تصور الجمهور عن تصور الحقائق بذواتها، بل يَرُدُّ فضلاً إلى طبيعة «المجاز» ذاته، أي إلى الفجوة التي تفصلها اللغة المجازية بين الدال والمدلول. فالتأويل هو إذن احتمال قائم في القول وإمكان تقتضيه اللغة. وبعض آخر ثمة نسخة دلالية يخلطها القول المبني هي التي تمنع التأويل معقولته، وتشكل بالتالي مصدر الدلالات ومنع المعاني. ومن هنا لا يمكن اكتشاف الدلالات، في النص، من فوق العودة إلى اللغة والمعرفة بقوانينها أو «عادتها» في التجوُّز كما به لهذا الأمر ابن رشد. غير أن العودة إلى اللغة ليست عملاً شكلياً أو عرضياً، وإنما تقع في صلب عملية التأويل ذاتها، وبمعنى أدق

ليس التأويل عملاً منطقياً صرفاً، بل يتضمن البحث في أصول الألفاظ، وفي ماعية اللغة وعلاقتها بالأشياء، وفي علاقة الإنسان بنفسه وبالآخر. فاللغة ليس مجرد وسيط أو علامة صرفة على الأشياء. بل هي مجال الانفتاح عن الوجود وعالم الإنسان المعجم وسجل الحق. لذلك يصعب الفصل بين المنطق والنحو. فالتاريخ الأشياء هو بمعنى ما تاريخ الألفاظ. والحقيقة لا تنطليح إلا عبر نتائج التأويلات، أي يستلزم الأصل والعودة للغة إلى البحث في معاني الألفاظ واستنتاجها من دلالات جديدة. ومن هنا ينحو العقل التأويلي إلى تحرير التصورات بالكشف عن أسس المعقولة في اللغة ونفسها، كما ينحو إلى تجاوز مفردات المنطق الشكلية والعامية بالنظر إلى المنطق نفسه كلفة لها نحو ووظيفتها ورواها. ولذلك اعتبر هايدغر<sup>(١)</sup> أن المعرفة الحقة هي معرفة تأويلية، أي معرفة تفرس المسألة في اتجاه اللغة. وإذا كان هذا الفهم للغة جعل صاحب الوجود والزمان يرى أن العلاقة بين الإنسان والكتابة، هي علاقة تأويلية<sup>(٢)</sup>، فإن قراءة تاريخ العقل التأويلي لا تختزلها صيغة الجمع بين المعقول والمنقول، ولا هي تتم من خلال ثنائية الثابت والمتحول أو المثالي والمادي أو الأصيل والتخييل. . . بل هي تقوم في المقام الأول على معرفة كيفية استبعاد هذا العقل المنقول. إن نشاط العقل ليس في النهاية سوى تمحيص المعقول من الكلام المنقول بحسب قول ابن خلدون. واللامعقول هو شرط المعقول وإمكانه. فما من عقل إلا ويصرب بجذوره في الزعم، وما من فكر إلا ويحمل أثر الخرافة، وما من علم إلا ويحصل بمعتقد إيماني. وإذا كانت سيادة الثقافة الغربية تجلت في الفحص المستمر عن المسلمات والفرضيات، وفي إسكاف طرائق الاستدلال، وفي الميل الجارح إلى تبشير الأصول الخرافية للفكر وفضح الصيغ وتعمية العقل من أوهامه، وما أخص في هذه المجالات للذات التي تبلغ حد النقض والقي، فإن الثقافة العربية سلكت طريقاً آخر لا يقوم على التشكيك والقي والقطيعة. ففي هذه الثقافة شكل الوعي والأثر والنقل مجالاً يتصدى العقل وينوّه، كما تنقل ذلك في النص. وكان على العقل ألا يستعيد نفسه من خلال هذا النص، لذا كانت مدرسته عبارة عن تأويل قهي في جوهرها وحالة لغوية. وفي الحقيقة نحن نزاء لمنطقين من أنماط المعقولة، مثلهما المحكمة والشرعية (الوسي): اللغويوس والنص، البرهان

(١) مارتن هايدغر «مدخل إلى الماورائيات» (Vollendung)، باريس ١٩٦٧، ص ٦٦.

(٢) راسع مقالة فرانسواز داسوبر عن هايدغر في تاريخ الفلسفة الجزء الثالث، موسوعة البنيات، طرابلس، ١٩٨٢، ص ١٢٢.

فاللوطوس هو العقل الذي يبحث ويحلل، ويشرح ويحلل، ويربط ويؤلف، ويرتب ويوحد. إنه العقل الذي لا يمنعه مانع من النظر والمسائل ومن طلب المعرفة على الأمور، معايير، بداهته وموازنته مصداقيه وشهادته الحس والتجربة. لذلك فهو عقل يُبنى ويُثبت ويُقصد ويُصالح. وذلك على خلاف الرحي الذي هو بيان لا برهان. أي هو عقل ينير، ويشرق، ويشير ويؤمر، ويعت على التخيل. إنه عقل يخبر عن الغيب ويشهد على اللاعقل. مصداقيه قوة إيمانه ومبلغ تأثيره وكونه كلاماً لا ينضب. لذلك فهو عقل يُشرح ويُفسر ويُستعاد ويُأول. والعقل الأول هو الذي قولب الحياة الغربية منذ أفلاطون، أما العقل الثاني فقد قولب الحياة العربية ومن ثم الإسلامية برمتها.

ولذلك لا تأويل برهانياً في الحقيقة، حسبما زعم ابن رشد. فالبرهان مطابقة والتأويل خروج على الدلالة. وكل منطوق به معترض عبر التأويل لأن تعبير دلالة أو لأن يكتب دلالة جديدة. وإذاً فلا «فصل» في القول بشأن الصلة بين الحكمة والشرعة. إذ كل قول يقبل التأويل. وما فصل به ابن رشد يحتاج إلى أن يُأول ويعاد فهمه. والأخرى بنا أن نقول هنا أن العقل البرهاني يستعيد نفسه عبر التأويل. فإذا كان «الأمر» أولى من «العقل»، «والنصر» أحي من «الهيوى»، فإن العقل المكثرات يستعيد نفسه من خلال تأوله النص وتحويله إلى معنوية. كذلك إذا كان العقل الغربي بدأ في تأويله كنفي وسلب، فإزاء التخي والسلب يحتمي ضرب من التأويل والاستعادة. فذلك أن الفكر الغربي لم يكف في منعقلاته وتحولاته عن العردة، كل مرة، إلى الهداية اليونانية، أي عن الرجوع إلى الأول، لإعادة النظر بمفاهيم الوجود والإنسان والعقل والحياة... ولذلك أصبح هايدغر أن مهمة العقل هي في الدرجة الأولى مهمة تأويلية<sup>(١)</sup>. وانطلاقاً من هذا الفهم للتأويل يبدو التعارض القائم بين العقل والفعل، وكأنه بطوري على قدر من الخداع والتضويه. وهو أقرب إلى أن يكون تعارضاً بين نسطين من أساق العقل، وبين متحيين من مناسي الفكر.

(١) راجع أملاء: «الخطبة والمجاز».

(٢) راجع مثلاً مطاع منادي، استراتيجيات التسليم، الإيمان للجمهور والابناء للخصوص، مجلة الفكر العربي المعاصرة، العدد ٢٩، ١٩٨٨ م، ص ١٢ - ٢٠.

إذا كنا قد استعدنا ثنائية الظاهر والمؤول عند ابن رشد، بتجاوز التأويل كمنقولة منطقية والنظر إلى بعده اللغوي، فإننا مستعبد ثنائية الجمهور والعلماء، بتجاوز الجمهور كمنقولة منطقية أيضاً، للنظر إليه كمنقولة اجتماعية. لقد فُرق الفلاسفة العرب بين صفتين من الناس: عامة وخاصة، جمهور وعلماء. وافترقا كما صنف القول، على أن الفرق بين الصفتين إنما هو فرق في المدرك والأفهام. وهذا الفرق قد يرجع في أصله إلى سبب طبيعي، أي إلى تباين النظر، أو إلى سبب اجتماعي كالعادة والتعلم. فالخاصة أو العلماء يفتكرون الأشياء، أي يتصورونها كما هي في حقيقتها ويرتضون عليها، أما العامة فيتخللونها تخيلاً، أي يتدكرون أمثلتها وأشباهها، ويفتضون بها على نحو حطائي (عاطفي). ولهذا، اعتبر الفلاسفة أن الأشياء التي تحدث عنها الشريعة، جاءت في أكثرها متخيالة لا متصورة وغير مبرهن عليها، لكي يتم ثعلثها من قبل الجمهور وتقررها إلى افهامهم، وفهموا إلى أن أكثر ألفاظ الشرع، ليست في الحقيقة سوى ألفاظ ظاهرة تشير إلى معاني خفية لا يدركها إلا دور القدر النافذة والأنعام الثاقبة. وهذه الخاصية التي توجد في الشريعة تؤكد صدقها وتدلل على إمعانها. إذ هي عايطت الناس على قدر على عقولهم، وباللغة التي يفهمونها، كما لبثت في الوقت نفسه إلى أن الأمر لا ينهي أن يحمل كله على الظاهر، وأن ثمة ما ينبغي تأويله، فاطلوت بذلك على جميع طرق الاختراع، ودعت كل فريق إلى أن يطلب الحق من الطريق الذي هو مؤهل له. ومن هنا لم يجد الفلاسفة التصريح بالتأويلات أمام الجمهور أو إغناء كل الحقائق لهم. قللتأويل أربابه، والحقائق مضتونها على غير أهلها، والشريعة لا تخالف الحكمة بذلك، لأنها نصبت لتعليم الجميع والأكثر، لا الأقل والخاصة من الناس. وأكثر الناس لا قدرة لهم على التعقل.

والحق أن هذا الموقف من الجمهور هو سمة اشترك فيها جميع الفلاسفة. فمنذ البداية، أي ابتداء من أفلاطون، نُظِرَ إلى الجمهور بوصفه فئة قاصرة بتكوينها عن استخدام العقل أو إدراك الحقائق الصريحة. قلند مائل مواقف «الجمهورية» من الجمهور والقوة الشهوانية وقصر ملكة ملكة العقل على صفوة الصفوة أي الفلاسفة. ولم يند الفلاسفة الإسلاميون من هذا الرأي، ابتداء من أبي نصر حتى ابن رشد مروراً بالشيخ الرئيس وأبي حامد الغزالي وأبي حنبل. قلند أجمع هؤلاء على القول بأن الجمهور يتميز «بنقص القطرة»، بل إن ابن حنبل وضع الجمهور في منزلة معادلة «لمنزلة الحيوان غير الناطق»

مستخدماً في وضعهم ما وردت به الآية: **﴿إِنَّهُمْ كَالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ فَأَعْتَدُوا لَهُمْ ظُلُمَاتٌ أَلِيمَةٌ﴾** [المرغان: ٤٤]. ولذلك رأى صاحب «حي بن يقظان» أن الفلاسفة تحدثوا عموماً بلغة الرمز والإشارة واستخدموا التلويح دون التصريح، فبدأ منهم بالعكبة على من لا يستحلها، وتميزاً لتفريقهم عن طرق الجمهور. فللجمهور لغة خاصة، ولا يحسن أن يخاطب بغير لغة.

وهكذا، تحول الجمهور في النظر الفلسفي، وبالأخص لدى فيلسوف قرطبة، إلى مقولة بيولوجية - معرفية تصلح لتفسير باطن الشرع، وتقدم بالتالي أساساً مقبولاً للتأويل، بما هو ناطق إلى ناطق الألفاظ. فالتأويل يستمد ضرورته من وجود جمهور لا يعقل. وهذا ما يعني النظر فيه واستعادته. وإذا كنا قد ذهبنا إلى أن التأويل حقيقة يقتضيها القول البياني، المتمثل بامتياز في النص الشوحي به، لا واقع الجمهور، فإن ذلك لا يعني أنه العلماء والجمهور سواء. فثنائية الجمهور والعلماء تعكس بوجه ما ثنائية العقل والشرعية والحكمة، والتدين والفلسف. ولا شك أن الجمهور ليس عقلاً، ولا يخاطب بلغة العلم وطرائق المرحان. ولا شك أيضاً أن التأويل وظيفة من وظائف العقل. غير أن خاصية الجمهور لا تُرَد إلى طابع الأفراد الذين يؤلفونه. فالعقل عاقل. والعقل الواحد بالضرورة؛ عند جميع الناس. وربما كان فاعل الأشياء فسطاً بين الناس كما يقول ديكرت. فلا يوجد إنسان أعقل من الآخر. والاختلاف بين الناس يرجع إلى طرائقهم في التفكير. والتخيل لا يدل بالضرورة على نقص الفطرة، وإذا كان الشعراء، حسبما يرهن الفلاسفة، يلجأون إلى تخيل الأمور، فإن التخيل بعيد يتم عن فناء الفكر وصدق الرقيا ومصواب الحدس. فلا أحد يحرى من عقله - وكل واحد له نظره وأوله. وكما أنه ليس لأحد أن يصدق أو لا يصدق إذا وقع الدليل في النفس، حسبما قال ابن رشد، كذلك ليس لأحد أن يستخدم أو لا يستخدم عقله. وما الإيمان أو الاعتقاد سوى حال من حالات العقل وطور من أطواره. وليس البرهان سوى تقنية في الاستدلال، وملكة تحصل بالتمارس والدرية. والملكة غير القويم وغير الوحي كما قال ابن خلدون. وبالطبع فمن لا قصد من وراء ذلك إعمال الفروقات بين المتعلم وغير المتعلم، وبين الدرب وغير الدرب. فالتفكر له أصوله وقواعده وله شروطه ومصطلحاته. ومن هنا استيج إلى تبسيط النظريات العلمية لتقريبها من حقل الناس. فالعلم ملكة لا بد من تحصيلها واكتسابها. ولا تغلب أيضاً إلقاء الفروقات بين فرد وفرد من حيث الطبع والاستعداد. فالأشخاص تتفاوت من حيث الامكان والقوة. والملكي ليس مثل البليد، والنافس ليس كالنائم أو الكامل. ولكن المقصود أن الناس جميعهم يستخدمون عقولهم وإن بطرق مختلفة ولغايات مختلفة. وإذا كان الفلاسفة يجعلون العقل

والأشياء مواضيع لعقلهم وأفلاطونهم، والعلماء يستخدمون العقل في مجالات الاتبات والبرهنة، فإن الناس جميعهم يستخدمون عقولهم في معيهم وتحصيل أرزاقهم. وليس من المحقق أن العالم أو الفيلسوف يستخدم عقله في تدبير معاشه، على نحو أتم وأفضل مما يفعله أي واحد من سائر الناس. فما هي حقيقة التمايز إذن بين العلماء والجمهور؟

إذا كانت الفروقات العقلية والاجتماعية تفسر الاختلاف بين الجمهور والعلماء، فإن لهذا الاختلاف وجهاً آخر هو الاختلاف بين الجماعة والفرد، بين الوعي الجمعي والوعي الفردي. فالعالم فرد، والجمهور، وإن كان مجموعة أفراد، فإنه يشكل حقيقة اجتماعية لها ماهيتها وخصائصها. وحقيقة كل اجتماع أياً كان نوعه ومرتبته، أنه علاقة بين فرد وفرد أو بين جماعة وجماعة. والعلاقات الإنسانية هي في جوهرها ذات طبيعة رمزية، أي تخيلية. وإذا كان العقل لا يتصير إلا في «ميدان الهندسة» كما قال برغسون<sup>(١)</sup>، أي في ربط الإنسان بالأشياء، فإن ملكة الخيال هي التي تنظم العلاقة فيما بين الناس<sup>(٢)</sup>. فالعالم الإنساني، بما هو عالم جماعي، عالم رمزي. فالإنسان واقع في الرمز. واللجوء إلى الرمزية يعني أن يحيا الإنسان «بالصور وفي الصور»<sup>(٣)</sup> حسب صياغة بولغ<sup>(٤)</sup>. والتعلق بالصور بشكل على ما يبدو أساسي الأساطير والمعتقدات والمصنم اللاشعوري للعقل الجماعي. ولا يوجد اعتقاد يخلو من طابع تخيلي أو من صياغة رمزية للعلاقات الإنسانية. فالرمز يسهم في إحداث التوازن داخل النفس، كما يسهم في لأم الاجتماع البشري. وبهذا المعنى يلعب الرمز دوراً أساسياً في تثبيت الهوية فكانت فردية أم جماعية.

ولما كان من خصائص الرمز أنه متوهم ولا شعوري وباطني، فإن كل علاقة إنسانية، توجد شروطها في اللاعقول، وتضرب بحدودها في الوهم. فالجماعة البشرية ليست عقلاً خالصاً، إذا اعتبرنا أن العقل برهنة وتساؤل وتشكيك. ذلك أن الوعي الجمعي هو في أصله لا شعوري رمزي، وإن أسطوري. وفي هذا ما يوضح حقيقة عقلية الجمهور، بما هو جماعة. والفرق بين الجمهور والعلماء، وإن كان في حقيقة فرقاً بين الذين يعقلون والذين

(١) مري برغسون، التطور المدج، ترجمة د. جميل صليبا، المكتبة الشريفة، بيروت ١٩٨١ م، ص ١.

(٢) جيلبر فوراد، المحيلة الرمزية، المطابع الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٨٦ م ص ١٦٤.

(٣) ينتمي التفريل بين «الصور» (Concept) الذي هو نتاج العقل، والصور (Image) التي هي نتاج المحيلة. والتصور أدنى العلم في حين أن الصورة أدنى الأسطورة.

(٤) ج. بولغ، حدود الوعي (Bucher/essays)، باريس ١٩٧٦ م، ص ٥٦.

لا يعقلون، فإنه في أصله فرق بين الجماعي والفردى، أو بين الرمزي والعقلي، أو بين اللاشعوري والشعوري، أي بين الأسطوري والعلمي. والجمهور ليس عقلاً، لأنه يشكل عالمًا رمزيًا. والتمثيل الذي يتصف به الجمهور، ليس نقصاً في النظرة بقدر ما هو تجسيد للرمزية التي تكتشف وجود جماعة الناس. وحتى لو تصورنا جماعة من العلماء والعقلاء، فإن هذه الجماعة، بما هي حقيقة اجتماعية، أي بما هي رابطة وحيدة، تدخل في عالم الرمز وتنتمي إلى دائرة اللاعقل. فالعلاقة بين العلماء أو العقلاء لا يحددها العقل وحده. والعقلاء عندما يجمعهم صلة ما لا يعود عقلهم هو الحاكم الوحيد. فلا بد لهذه الصلة أن تتحكم بها عوامل أخرى، باطنية ولا شعورية ووعوية. وكان علاقة الإنسان بالآخر لا تنظم إلا بوجود قدر من التوهم. وهكذا فنحن لا نفك عن وهم: نزهة وجوهنا ووجود الأشياء. فالعالم متوهم، والوجود كله حيال في حيال بحسب أقوال ابن عربي.

والمل هنا شأن الجمهور في كل الأحوال. ولا يقتصر الأمر على الجمهور الذي تحدث عنه فلاسفتنا. فالجماعير، بما هي جماعات، تعبا بالرموز وتحركها الأساطير. ولا تشذ حال الجماعير في الأزمة الحديثة عن هذه القاعدة. يتضح لنا ذلك إذ نظرنا في الحديثة الحاضرة التي ادعت القيام على أساس العقل والعلم. فبالرغم من انتشار وسائل الاتصال والتلقيم، وبالرغم من اعتماد العلم كأساس في التربية والتنقيف والتنظيم، وبالرغم من استخدام المناهج والتقنيات والنتائج العلمية في مختلف وجوه الحياة وفي معظم النشاطات الإنسانية، لم نجد جمهوراً يعقل أو جماعة أصبحت «أعقل» من غيرها. فلم ترق الجماعير، لا الطبقات ولا الفئات، إلى مرتبة «الرعي». ولعل خلق صفات الوعي والعقل على الجماعات لا يصبح باطلاً. فلم تلجج المطامع السياسية والفكرية الحديثة، التي أسست «العقل» سوى «نخب» حديثة هي الشكل الآخر لما كان يسمى قديماً «الخاصة»، بل هي الشكل الأسوأ لها والنسخة المشوهة عنها. حسبما تعلمنا إياه أشكال الاستبداد والظلمانية الحديثة. وكما يتجلى ذلك في إغواء السياسة إلى الشمولية، وفي برمجة المجتمعات وفي تحويل الجماعات إلى قطعان.

فلعل السياسة تشهد عصر انحلالها وتخطيها كما يلاحظ جان بوجريل. فالسياسة كغير أعمال الإنسان لا يورث أهدافه وغاياته. والإنسان المعاصر يشعر يوماً بعد يوم بأنه أصغر من أن يلعب ما يريد. بالرغم من التطور والتقدم، وبأنه بدأ يفقد سيطرته على الأشياء بالرغم من اعتماد التخطيط وطلعيان البرمجة. فما عدا لغة سياسات في العالم، بل استراتيجيات. والسياسة تلعب لحياة الإنسان، بينما الاستراتيجية تخطيط وبرمجة. السياسة تربية وتنقيف،

بينما الاستراتيجية ترويض وتدجين. والتدبير فعل رمائي فيما التخطيط فعل شيطاني. وفي التدبير تميم بينما في التخطيط شقاء. لذا، يشعر الإنسان المعاصر بالقلق وبالاحباط أكثر من أي يوم مضى. فاستخدام العقل لم يحل دون الدمار والفتور والرهبة، والفلسفات الاجتماعية لم تنتج سوى تفتيت المجتمعات وتفتيتها وسرى مزيد من الانحطاط والسيطرة.

لقد كان الفلاسفة فيما مضى أكثر حكمة واعظاً. كانوا حكماء حقاً ياتواهم ان «الجميع» يحتاج إلى من يسوسه وينتبر أمره، وأن ما ينفذ في امتثاله وفروء هو الأصح والأعدل. إذ ليس بإمكان الجميع أن تدبر وتفقه. ليس لأن الناس غير عاقلين بالطبع، بل لأن سلوك البشر لا يخضع للعقل. فالجميع لا غاصية عقلية لها، إنها ليست عقلاً أو وعياً. ولم تكن نظرة الفلاسفة لتتم عن جهالة أو ظلامنة. وإنما هي تعبير عن حقيقة اجتماعية مفادها أن الجميع لا عقل لها ولا إرادة، أي لا رأي ولا قرار. وأوّلئك أن الجماعة البشرية تحيا على نحو رمزي. وفي الحقيقة إذ إعادة قراءة قصة «حي بن يقظان»، نتكشف لنا عن المقصد ذاته. فلقد أمكن لحي، الذي هو رمز للمكانن الفرد العاقل، والذي لم ينشأ في مجتمع ولم يتعلم لغة ولا عرف شيئاً من أمر الشرائع، أمكن له أن يدرك جميع الحقائق بعقله وثاقب نظره. ولما تسنى له أن يلتقي بالجماعة التي ترمز إلى الحلة والشرعة ويتعرف إليها، عجب من كونها تتحدث عن نفس ما عرفه وعقله ولكن بلغة الطامع والتمثال والرمز. فحاول حي أن يبين الحق للناس بإصباح الغامض وفتح المعلق وأوّلئك الطامع، أي حاول فك الرمز، فاستخدم بهم، ونفروا منه وسخطوا عليه، فعلم عنده أن لا نجاة للناس إلا بإتياع ما هم عليه من ظاهر الشرع، وأن العقل ليس طريق الجمهور والعموم إلى معرفة الحقائق، بل أدرك أن استخدام العقل معهم يؤدي إلى «الاعتلال» أمرهم كجماعة. وهكذا، تصور لنا قصة «حي» حقيقة التعارض بين الفرد والجماعة بوضوح تعارضاً بين الحكمة والشرعة، وبين العقل والرمز. وما الرمزية التي كتبت بها هذه القصة أو هذه الرحلة العقلية، سوى دليل على أن الجماعة البشرية تحيا بالرمز والرمز. ولذلك، فإن فقدان الرمزية من بعض المجتمعات المعاصرة أدّى إلى صوب من الانحلال الجمعي، فإبته يور الفردية ولكن المعزولة والمحاصرة، وذلك على العكس من المجتمعات التي تغطي فيها الرمزية، حيث فويان الفردية، ولكن مقابل احتفاظ الإنسان بصلاته الحميمة بالأمياء والناس.

ولا يعني ذلك بالطبع أن مواقف الفلاسفة أوجد حلاً للإشكالات. فالتقول بأن الحقائق لا يعرفها إلا أهلها، وبأن ما يصح على الخاصة لا يصح على العامة، وبأن الجمهور والحق



رمزي لا حقيقي، لم يُزل التعارض بين الحكماء والجمهور، لأن إذا كان الرمز ينظم العلاقة بين الإنسان والإنسان، فالرمز لتسقيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتكأن الإنسان، محتاج إلى قدر من التخيل والتوهم لكي يرتقي سلطة الآخر عليه. فالرمز أدعى للاقتداء والامتثال. إذ بالرمز تتوارى علاقات التهمة والخسوس. والرمز يفعل في توحيد الناس ويلوغ الأهداف، إذ بالرمز يتماهى الكل مع الواحد، ويصير المجموع جمعاً لا انقسام فيه ولا فرد، وجمهوراً لا يمي ولا يحفل، أي يصبح جماعة ملتزمة ومتراصة، متماثلة مع نفسها تماثلاً تاماً. لهذا شكلت المجموع على الدوام، بسبب من طبيعتها المذكورة آلة السلطان، وأداة قيام الدولة وتسيارها، وبوسيلة تحقيق الدعوات الكبرى. إنها المادة التي منها تبنى السلطة والوقود الذي منه تنفذ الصراعات السياسية والأيديولوجية. وهكذا فلا دولة تبنى إلا على جمع ولا دعوة تنهض إلا بالرمز.

ولذا، يبدو أن الشقة التي تباعد بين الجمهور والعلماء، إنما تباعد بين العلماء والسلطان، باعتبار أن الجمهور أداة السلطان، سواء كان سلطاناً قائماً أم سلطاناً محتلاً. ولقد كانت العلماء عرضة لأذى الجمهور والسلطان على السواء. كذلك فإن التباعد بين العلماء والجمهور، كان من ربه آخر تباعد بين العلماء والجماعة. فالجماعة قوامها الجمع وإمامها السلطان ورموزها القائمون بالدعوات وحراس العقائد وحماة المذاهب. والفرق بين الحكماء والجمهور هو إلى حد ما، كالفرق بين الفرد والجماعة، وبين العقل والرمز، وبين العلم والأيديولوجيا.

والعالم الحق يشعر دوماً بأن قابلاً يفصله عن الجمع بل عن الجماعة. لأن العمل يعيل دوماً إلى تمزيق الحجب وهناك الأسرار وفك الرموز. ولأنه لا يحفل بموسمعه إلا إذا انفصل عنه الفصلاً ما. ومن يسمي إلى فلك رموز الجماعة، كمن يسعى إلى تفكيك بيتها وخطلة أسسها، أي إلى تمزيقها. ومن يروم عقل كيويتها أصبح مغايراً لها مغايرة ما. كذلك فإن المفكر الحق يشعر بأن ثمة مسافة تفصله عن السلطان لأن السلطان أمر لا عقل، ولأن السلطة محتاجة إلى مواضع وآلات، لا إلى وهي وفوات. ولعل هذا ما يفسر مأساة بعض الأفراد أو القذوات أمثال سفراط وامن وقد وسيوزا وغيرهم كثيرين. إنها مأساة من لا يخرطون في الجمع بخراطاً كلياً ولا يتصاهون مع الجماعة تناعياً تاماً، ليس بسبب ترويحهم الشديد إلى الفردانية أو لعدم إحساسهم بالانتماء، وإنما بسبب ممانعتهم على أن يصيروا مواضع أو آلات أو أدوات، كما هو حال الجمع. ولأنهم يجسدون تعجليات العقل، لا تعبيرات الرمز، كما هي حال الجماعات. والعقل يمثل في الأصل إمكانية مفوضاً بفصل

بين الجماعة ونفسها ، بل بين الإنسان ونفسه . إنه شغاية ومجاوزة واحتراف ، أي ضرب من المقارفة للجماعة . ولذلك أثر بعض الحكماء أمام طغيان العقل الجمعي ، وفي مواجهة لحظات انطلاق الجماعات وانكماشها ، اللجوء إلى العزلة والتوحد ، وأثر بعضهم التحدث بلغة الرمز ، فيما أثر آخرون الاحتفاظ بلباب الحقائق لأنفسهم تمسكاً مع الحكمة : ليس كل ما يعلم يقال . فهل يربط العقل في مجال ويحل في آخر؟ أو بمعنى أدق ، هل يربط بين الأشياء من جهة ويترك حرية الصلات الإنسانية من جهة أخرى؟ ليس العقل كلها ، تماماً كما يقول إدغار موران . فالحياة فيها من المعقول على قدر ما فيها من اللامعقول . وعلى العقل أن يقيم الحوار مع اللامعقول . وليس الحوار مع اللامعقول في النهاية سوى حوار العقل مع نفسه .

## العقل والاجتماع

إذا كان العقل يقيس الجمهور ، فهل يألف العقل مع الاجتماع؟ وبمعنى آخر ، إذا كان العقل البرهاني يقع دوماً على مسافة من وهي الجماعة بذاتها ، فهل يصحّ تعارض هذا العقل مع الاجتماع؟

إنه لمن المعلوم أن الاجتماع شكل أصلاً من أصول الفقه وبدأ من مبادئ السياسة والمخلاق ، أي قاعدة من قواعد النظر وبدأ من مبادئ العمل . وهي الحقيقة ، إن الاجتماع يضع الجماعة الإسلامية في التاريخ ويصلها بالواقع ، كما أن النص يشعشع بالمقابل ، إلى المثال والغائب والمتعالي . لأنه بواسطة الاجتماع ينتق على الأمر المشترك أي الجميع . وبه تكامن وحدة الجماعة ، كما أنه من خلال الاجتهاد والتأويل تفتح الجماعة على التجديد والمغاير ويستعاد الفردي والخاص . فالجماعة هي إجماع بوجه ما . لأنه بالاجتماع تتحول الجماعة إلى مؤسسة ونظام . فلا جماعة إذا دون أمر مجمع عليه . وما نجمع عليه الجماعة يصبح مشروعاً وشرعياً . يصبح مشروعاً لأن ما يحصل ويتم أمر معقول ومقبول ، إذ للواقع معقولته وللحوادث قوانينها . يصبح شرعياً إذ يعتمد أصلاً بقاس عليه ، أي مصدره للتشريع . لذا ، فالاجتماع وسيط بين النص والواقع . وبين النقل والعقل ، وبين الغائب والشاهد . فهل يجوز أن يتعارض التأويل مع ما نجمع عليه الجماعة؟

لقد ميز ابن رشد ، لحل هذا الإشكال ، بين النظريات والعمليات . واعتبر أن الاجتماع يمكن تقريره في «العمليات» على نحو يقيني ، أما في «النظريات» فلا يستطيع الأمر . ذلك أن الاجتماع يتطلب فيما يتطلب أن يكون العلماء ، أي أهل الاجتماع ، متفقين على أنه ليس في

الشرح ظاهر وباطن، وأنه يمكن إنشاء الحقائق في المسائل التي هي موضوع الإجماع للناس جميعهم. والحال أن هذا الشرط غير متوفر، إذ لا يخلو عصر من علماء يرون بأن في الشرح ظاهراً وباطناً، وبأن ثمة أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس. وإذا كان من المنعذر العلم ببعض المسائل، فلا يصح إذن إجماع في المسائل النظرية.

بذلك، برهن ابن رشد على استحالة الإجماع مستنداً إلى ثنائية الظاهر والباطن، وبالأحرى إلى ثنائية الجمهور والعلماء. فلما كان الإجماع مستحيلًا، نظرًا لأن لا يجوز أن تدّعي الحقائق للجميع وأن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم، فمعنى ذلك أن الإجماع مستحيل بسبب قصور الجمهور. فالهوة العقلية بين الجمهور والعلماء هي التي تمنع إذن إقرار الإجماع. ولو كان الناس جميعاً علماء أصبح الإجماع وفرض الأخذ به على المخالف. هذا هو مآل المصطنع الذي يتحكم بالحجج التي ساقها ابن رشد للبرهنة على استحالة الإجماع في الأمور النظرية.

ونحن إذا نظرنا إلى التعارض بين العلماء والجمهور، بكونه وجهاً من وجوه التعارض بين الفرد والمجموع، فلناستظر إلى ثنائية العقل والإجماع من الزاوية ذاتها، متطابقين من التمييز الذي وضعه ابن رشد بين النظريات والعمليات، ويصرف النظر عن حججه في المسألة.

والحق أن التمييز الآنف الذكر يبين وجهاً من أوجه الصلة بين الفرد والجماعة، وبين الخاص والعام، أي يلقي الضوء على مسألة «الوحدة» التي لا يمكن أن نشم جماعة من دونها.

والطلاقاً من ذلك يصبح بالإمكان تناول وحدة الجماعة في مجال النظر كما في مجال العمل، وعلى مستوى القول كما على مستوى الفعل. وإذا كان الإجماع قاعدة من قواعد العمل، فإذ يجوز إقراره في العمليات، بل هو أمر مشروع في هذا المجال، ذلك أنه في حال نشوء خلاف حول النص أو تفسيره، أي في حال تباين الاجتهادات، والاجتهاد مظنة الخلاف، يمكن اللجوء إلى الإجماع لتسوية المسائل العملية وحسمها. ذلك أن هذه المسائل تتعلق بمصالح الأفراد والجماعة ككل، وذلك من أبسط مسألة حتى مسألة الخلاف ذاتها، ولا يمكن إرجاؤها وتأجيلها، حسبما هي الحال في المسائل النظرية. وهذا هو مغزى الحديث القائل: «لا تجمع أمي على خطأ». فليس المهم الرأي المصحيح عليه، بقدر ما يهم أن يتقرر الإجماع بحد ذاته، لأن الإجماع، إذا تم هو أداة لصون وحدة الجماعة.

ورحلة الجماعة علامة على وضوح الهوية وإشارة من إشارات القوة. وفي الحقيقة إن الاختلاف حول الأمور العملية المتعلقة بالمعاملات والعبادات والرتاسات، إذا ما ترك ولم يتم إجماع بشأنه، أتى ذلك إلى اشتغال الأمة. ولذلك لا مناص لأية جماعة من تأمين الإجماع في القضايا العملية. فلا يمكن أن يترك الأمر سدى، أي نهبا للمنازعة والمخالفة.

وبالطبع، فإن ذلك لا يعني أن المسائل العقائدية غير محتاجة إلى إقرار الإجماع بشأنها. فإذا كانت العمليات توحيد الجماعة في عيشتها ومبادئها، فإن المسائل الإيمانية ربما توحدها على نحو أعمق. ذلك أن هذه المسائل هي التي تحدد في النهاية نطق وجود الجماعة وطريقة نظرتها إلى نفسها. وكل جماعة تعقل وجودها وتتأمل مع نفسها من خلال معتقداتها وعلى نحو رمزي، أي على مستوى القول. فاللفظ يوحد الناس كما يوحدهم النطق والرئيس والإمام. وإذا كان الخلاف في العمليات، وبشكل خاص الخلاف على السلطة، يحدث الاشتقاق، فإن الخلاف الاعتقادي هو سبب أعمال وأولى للاشتقاق. ولكن ذلك لا يلغي الفرق بين العمليات والنظريات. وهو فرق جوهرى، فالنظريات تقبل الأجزاء فيما العمليات تطلب البت والقطع. وفي النظريات لا مجال للالتزام من خارج. إذ الاعتقاد التزام من الداخل، فليس لأحد أن يفتع أو لا يفتع إذا ما تلبست الإنسان صورة معتقده، كما ليس لأحد أن يصدق أو لا يصدق إذا تعلد الدليل في الذهن. بالطبع قد يفت الإنسان موقف المشكك، في حال توقف الدليل أو اضطراب الإيمان. ولكن الاعتقاد حالة للنفس والوجدان، ومرتبة من مراتب العقل، أما العمليات فتوجه المسلك وتقتن الرغبة وتأمر بالطاعة. وبكلام آخر، النظريات تتصل بالعقائد والعمليات بالفرائض. الأولى تمثل المبادئ، والثانية تمثل الفوائد. والأولى تهتم بمقتضى الباطن والثانية تهتم بالرسوم والقائم. والأولى حال للوجدان بينما الثانية تقيط الأبدان. فالفرق بينهما كالفرق بين الحقيقة والشرعية بحسب تمييز الصولية. لهذا، قال ابن رشد إن الشرعية «مبادئ العمل».

لا شك أن الشرعية تنطوي على مبادئ وحدائق هي المعتقدات التي تخصمها كل شريعة. وهذه المعتقدات هي المبادئ الأولى للعمل. لأنه لا يصح عمل من دون نظر، بل لا يصح عمل من دون اعتقاد. فالاعتقاد مصدر القواعد التي تقتن السلوك وأساس استمراع الناس، أي ما به تتحول الجماعة البشرية إلى مؤسسة. وكل تأسيس يلتزم ضمياً من الإجماع. لهذا لا يجب أن يتوصل بشأن الاعتقادات إلى ما يخالف الإجماع. فالاعتقادات تمثل الأصول والأسس التي ينبغي أن تبقى فوق الشبه والظنون. ذلك أن النظر فيها قد يهدد السبل إلى تعزيز الشرعية وتفكيك الجماعة. فالجماعة مؤسسة. وكل نظر في الأسس قد

يؤدي إلى خيلخلتها وبالتالي إلى اختلال أمر الجماعة ذاتها. لذا، تمثل الجماعات بما هي مؤسسات، إلى فرض الطابع المؤسسي على العقل، أي إلى الحد من تساؤلاته وشكوكه وإلى تحييد قطاع أو حيز يقضي خارجاً عن سلطانه، وذلك صراحةً لوحدة الجماعة وحفظاً لهويتها. ولعل هذا يمكن في أصل كل اعتقاد. ولا تعري جماعة من فرضي الحد على نفسها، أي من السعي إلى تغليب الأمر على العقل، أي لا تعري جماعة من اعتقاد وانقياد.

غير أن العقل لا يقبل بطبيعته الخضوع والكف عن ممارسة نشاطه بل هو يفرغ إلى نشي الأسس أي تزع الطابع المؤسسي. فالعقل المطنح يمتنع على أن يتحول إلى مؤسسة أو إلى تسق أو إلى نظام. فهو يبحث دوماً عن نوافذ يفتح من خلالها على الأشياء. ولعل هذا ما يفسر موقف ابن رشد في التمييز بين العمليات والنظريات ورفضه الإجماع في الأمور النظرية، أي تسويته استخدام التأويل في هذه الأمور حتى ولو أدى التأويل إلى ضرب من المخالفة. وإذا كان هذا الفيلسوف استوعب مقاصد الشرائع والعبادة من وجودها، فإنه ميز في النظريات بين المبادئ وما بعد المبادئ، أي بين الأصول والقروع. ذلك أن التأويل ليس واحداً في المحالين. فالأصول يمكن أن تتأول ولكن على نحو لا يؤدي إلى إنكارها وإبطالها، حتى لا يطل النظر والتأويل. ولا يصح أن يفرغ إجماع بشأنها. ولا غير من الفروع في الخطأ إن كان التأويل من أصل النظر. فالاجتهاد مطلوب. والخطأ ممكن ومستحيل. فالاجماع مستحيل. إذن، في النظريات. وهذه الاستحالة ليست التقنية بل مبدأية إذا جاز لنا أن نقول ابن رشد. ولعلنا يكونها مبدأية أنها لا ترجع إلى عدم إمكان الحصول على إجماع لدى العلماء، سبب الانتاج بعضهم بعدم جواز التصريح بأرائهم لكل الناس، بل بسبب أن النص يقبل بطبيعته التأويل وأن العقل ينزع بغيريته إلى النظر والتأويل. فلا مجال إذن للإجماع في الأمور النظرية، لأن ذلك يؤدي إلى إحصاء الأبواب أمام الفكر، أي إلى تقنين العقل وسجنه. فالعقل ليس مؤسسة. وما يصح في مجال العمل لا يصح في مجال النظر.

## العقل المطنح والعقل المغفل

إن النظر عمل هو العقل. والتأويل هو نهجه لاستطلاع أحوال الموجودات. ولا يجب تقنين النظر كي لا يتعطل العقل. ولا يجب حصر التأويل كي لا تتعطل الدلالة. فالعقل محتاج على الدوام إلى معاودة ما يفعله، وكأنه الأشياء تقلت من المستقوية باستمرار. والتأويل لا حدود له، لأن كل تأويل هو مظهر من مظاهر الحقيقة ووجه من أوجه الحق.

والحقيقة لا يمكن القبض عليها بصورة نهائية. فالحقيقة هي صورة الحق. والحق يُرى في كل صورة.

ولقد مثل التأويل في الواقع نافذة العقل العربي إلى الحقيقة، وجسّد أفقها الأقصى على الوجود. وكما أنّ العقل الفلشي «أزهر» كل تلك المدارس التي أزهرها في الشريعة بواسطة «الاجتهاد»، حسب تعبير لمحمد إقبال، كذلك فإن العقل الفلشي، والصوفي على نحو خاص، أذيع أروع «الفتوحات» الفكرية بواسطة «التأويل». فكانت التأويلات الحقة أكثر محاولات العقل العربي رحابة وعمقاً وأصالة. لأن التأويل يعني أولاً أن الدلالة أغنى وأوسع من أن تحصر وتضيق، ويعني ثانياً التفاء إلى الباطن والعمق من خلال الظاهر والسطحي. ويعني ثالثاً استكشاف الأصل من جديد وعلى نحو جليوي.

وأما اختلاف التأويلات ولهاجس المقالات، فإنه دليل على غنى الثقافة وتنوعها. فالوحي أرحب من أن تضيق دلالته والحق يتسع لكل الطرق. ولذلك فإن السعي إلى حصر المعنى أو القول بأن الطريق إلى الحق واحد، إنما ينشأ عندما تتحول التأويلات إلى مذاهب بل إلى معتقدات، وعندما تصبح المهمة الأولى للعقل مهمة دفاعية وحماجية، أي عندما يتحول العقل إلى منظومة مغلقة لا تفتح إلا مقدّماتها. وهذه هي حاصبة العقل الأيديولوجي. وما التزم الذي ثار بين الفلاسفة والمتكلمين سوى وجه من وجوه الصراع بين عقلين: الأول أيديولوجي، وهو عقل حجابي همه إثبات نهائيات آراء الخصم لا إثبات الحقائق. وهو دفاعي همه التبرير أكثر من التعليل. وهو ثنائي ينظر إلى الغرة كنجزء من الكل، ويرى في الواحد نسخة من الآخر. وهو معبوي إذ يستبعد المخالف والمعارض. وأخيراً فهو عقل سلطوي، لذلك فهو يمنع ويحظر، وينهي ويأمر بل هو يحرم ويحفل. أما العقل الثاني، أي العقل الفلسفي، فإنه يتميز بالمرونة والافتتاح. ولغرض النظر المحصى ومعياره ما يوصل إليه البحث المجرد بحسب الامكان والطاقة. ومطمعه ذك المعجول والفتاسي اللامعقول واستعادة الأصول. لذا، فهو يحمل على استبط المعجول من المعلوم، ويسعى إلى أن يحفل ما لم يحفل. لذا، فهو يشاء ويشكك. «لأن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يصر ومن لم يصر بني في العمى والحيرة» كما قال أبو حامد الغزالي. ومع أن الرجل كان من أرباب الكلام ولزعم راية الهجوم على الفلاسفة، فإنه كان مفكراً كبيراً. والمفكر الحق لا يخضع في النهاية للتصنيف. وأخيراً، فالعقل المنفتح، هو على النقيض من العقل الأيديولوجي، عام وليس شمولياً. والعام يستوعب الكثرة والاختلاف والتعدد بدلاً من لقبها. وما أروع نظرة ابن رشد للشريعة من هذه الجهة. لقد

انصفت هذه النظرة بالافتتاح عندما أكدت على أن الطريق إلى الحق ليس واحداً. وهذا استبعد الفيلسوف والفقيه الرؤية الشمولية والوحيدة الجانب إلى الشريعة.

وعكسها، فحين إزاء نمطين من أنماط التفكير، سيطر يحول العقل إلى نظام جامد ينحصر فيه المعنى، أو إلى نسق مغلق لا يتجس سوى مقدّماته. ونسقط لا يكف عن إعادة تعريف الأشياء واستنباط الدلالات. وما محاولة ابن رشد في الفعل العقلي، سوى مثال قد على مرونة العقل وفتحه، وأصالته أيضاً، حسبما يتجلى لنا ذلك في إعادة تعريف الفلسفة والشريعة والتأويل والاجتماع والجمهور والكلاميين والعلماء والأعيان وغيرها من المواضيع التي تناولها فيلسوف قرطبة في كتابه، فالجمع بين المعقول والمقول أقوى به إلى إعادة تصور المعقول والمقول معاً. وليس المهم النتائج التي أوصّل إليها النظر عند فيلسوفنا، وإنما المهم القواعد التي استخدمها في النظر. وهي قواعد تصدر عن فكر تنويري يتسم بالتسامح الروية ورحابة الأفق وعمق المعالجة وأصالة الطرح. وإذا كان الرجل تحزّب للفلاسفة وقلّد أسلافه العقلاء، فإن ذلك لم يقصّر به إلى إصفاء الطغيان البدعي على العقل أو إلى استخدامه من أجل الدفاع والتبرير. بل بقي عاجزاً للبحث عن الحق والشهادة له. وهذا ما يميز الرؤية الفلسفية عن الرؤية الكلامية. والصراع بين النظرتين لم يكن مجرد صراع بين تأويلات، بقدر ما كان يحير من الصراع بين موقفين: الأول يرمي إلى تقييد العقل ومحاكمته. أما الثاني، فإنه يبحث لفتاحه على الوجود. وإذا كانت الشريعة حلاً من حدود العقل، فقد أدرك الفيلسوف والقاضي المغزى والمقصود من وجود الشريعة. إذ الأمر ليس عيباً ولا هو غير معقول بالكلفة. بل له معقولته، كما سلف القول. وكانت محاولة ابن رشد التوفيقية بمثابة تجسيد لهذه المعقولية، وذلك بسعيها إلى إعادة تعريف الأمور والأشياء وإعادة تأويلها. فالعقل المتفتح لا يتوقف عن إعادة التعريف.

لا شك أن العقل الأيديولوجي بما هو نسق ونظام، وبما هو ميل للتبرير والتصرة، وبما هو ميل إلى حصر المعنى وتوحيد الدلالة، هو وسيلة لجمع الكلمة وتوحيد الجماعة وتثبيت الهوية، كما هو أداة لوحدة السلطة وإتمام النبوة. ولا مجتمع في النهاية من دون وحدة أو هوية، كما لا مجتمع من دون سلطة. ومن هنا تكتسب الأيديولوجية<sup>(١)</sup> أهميتها في حياة المجتمعات. فهي اللصقة التي بها تتراحم المجتمعات وتتوحد الأهداف والغايات. إن

(١) تعني الأيديولوجيا وحدة من وحدات الإنتاج الأيديولوجي. وأتت الأيديولوجيا إلى الأيديولوجيا كنسبة مستمد من المبدع الكلامية أو الفقهية إلى علم الكلام أو إلى علم الله.

العقل الأندولوجي يرمي إلى ركب الصنوع وتلافي الانقسام والانشقاق. لذا، فإن الصراع بين عمل الكلام والفلسفة ليس مجرد صراع بين تأويلات «فاسدة» أو تأويلات «بريانية» كما قال ابن رشد، ولا هو أيضاً مجرد خلاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن، وإنما هو في حقيقته صراع بين العقل الجمعي والعقل الفردي. فالعقل الكلامي، بما هو دفاع عن العقائد الإيمانية، يجسد الوعي الجمعي. وليست المسألة أن يُصرَّح بالتأويلات أمام الجمهور أو لا يصرَّح. فالانقسام ليس مرنه إلى التأويلات الفاسدة التي يُصرَّح بها أمام الجمهور، أو لعجز هذه الجمهور عن إدراكها أو لتأنيها. وإنما هو احتمال قائم داخل كل جماعة. وهذا الانقسام يعبر عن الصراع بين فرعتين: نزعة الجماعة إلى التماثل والمحافظة مقابل نزوع الفرد إلى العفوية والاستقلال، أو نزوع العقل الجماعي إلى الترمز مقابل نزوع العقل الفردي إلى التساؤل والبحث. بكلام آخر النزوع إلى السلطوية والشمولية مقابل النزوع إلى الحرية والفرديّة. وإذا كان لا هوية لمجتمع بدون وحدة أو رمز. ومن دون قدر من السلطوية يتمثل انصباعاً للأمر، أو قدر من الشمولية مقابل نداهي الواحد مع الكل، فإن ذلك لا يعني اختيار المجتمع العقل، إذ ذلك يحير العقل ويضرب المعنى ويعطل الفكر. وعندما يحير العقل يتحول الشيء إلى سرور لا حياة فيها ولا يعود من معنى للعقل. ذلك أن العقل وإن كان في أصله، يمثل اللاسقول، فإنه لحظة من لحظات العقل وطور من أطواره. ومسير كل معقولة أن تعمل على اكتشاف نفسها باستمرار، لأن كل معقول يصير في النهاية طيراً من المقول. وعصيلة الاكتشاف هذه، هي التي تجسد الفتح العقل على العالم. فالمجتمع العقل ليس الخيار الوحيد. ثمة فسحة تلعبها الجماعة بينها وبين نفسها هي التي تسمح للعقل بأن يزدهر ويتألق. وهذه الفسحة قد ملأها التأويل في الثقافة العربية. والتأويل ليس في الحقيقة أكثر من سعي العقل إلى استعادة ما حمله والنظر في متوجاته بل اكتشاف لا معقولة. فالتأويل إذ يعود بالشيء إلى الأول، فإنما يُؤوّل به إلى موضعه من العقل، كما قال عبد القاهر الجرجاني.

ولذلك فإن استعادة المحاولة الرشدية، بما هي صورة من صور العقل العربي، تلغي الضوء على حقيقة هذا العقل، فتكشف أنه عقل تأويلي بامتياز، وتكشف أيضاً أن الصراع بين المذاهب المختلفة أو نزاع التأويلات، هو في حقيقته نزاع بين العقل بوصفه مذهباً ودعوى، أو أدلوجة، والعقل بوصفه منهجاً للنظر وإمكناً للثمن وأداة نقدية<sup>(١٦)</sup>، أي بوصفه

(١٦) استرجعية التسمية، المصدر السابق.



تأريلاً. إنه نزاع بين عقل يتماثل مع نفسه على الدوام ولا يتجسّد سوى الخواء والفراغ، وعقل يلفّ على مسافة من ذاته، وهي المسافة التي تسمح للفكر أن يفهم، فيخرج المعنى من اللامعنى ويحيّر اللامعقول معقولاً. وفي اعتقادي ليست المسألة مجرد نزاع بين سلفي وتجديدي، أو بين أحيل وحديث. وإنما هي مسألة مواجهة بين عقليين ومنهجين: بين عقل مفتوح وعقل مغلق، بين فكر لا يتوقف عن تولد الأصول واستنباط الدلالات وتوسيع المعاني، وفكر مذهبي أو أيديولوجي يقوم بتنسيق العلم الحاصل، ويذهب للبرهنة على صحة المعلوم، فلا يضيف لذلك للمعرفة شيئاً. إذ العلم بالمعلوم ليس علماً. فالعلم استنباط المجهول من المعلوم وعقل ما لم يعقل بعد. وهذا النزاع يتكرر اليوم بين تيارات الفكر العربي المعاصر ومناهجه. مع الفارق بأن المبتدع الأيديولوجي والميل اليساري يطغيان على هذا الفكر.

بالطبع، لا يمكن التقليل من أهمية النتاج الفكري الحالي. وهو شاح يطوي ولا شك على محاولات نقدية بارعة، وتحقيقات مصدقة للقرآن، وإشارات منهجية كاشفة، ونظريات تحديدية<sup>(١)</sup>. غير أنه من الملاحظ أن العقل العربي لم يضيف بعد شيئاً ذا أهمية إلى المعارف القائمة، ولم يجدد في العلوم القديمة. ولا هو استطاع إنشاء علوم جديدة أو فتح آفاق للمعرفة جديدة. ولا عيب إذا قلنا إن البناء النظري في فكرنا لا يزال غير متكتم، والمعارف المشتركة مشوشة، والمصطلحات العلمية مختلطة في الألفاظ. ولعل العقل العربي لم يبلغ بعد مرحلة التحلي والاشراق والتجديد في الرؤية الأصلية. وليس هو في الأكثر والأغلب أكثر من أيديولوجيا، ليس عند الذين يتشبّهون إلى الشريعة فقط. بل أيضاً عند من ينسبون إلى الفلسفة وعلوم الإنسان. فكلا الفريقين - على رغم تعارضهما - على شيء من السلفية. وهي سلفية إشكالية إذا جاز القول، يستخدم فيها العقل كنسق مغلق يضيّق عن استنباط الجديد، أو كأداة استبدادية لرفض المعايير والمختلف. وكلا الفريقين يقرآن المنقول في الغالب قراءة تنم عن جمود الفكر ونحوه الدلالة وغيباب الرؤية، سواء كان الأمر يتعلق بحذر نبي أم فلسفي<sup>(٢)</sup>. وقد استمد الكل بذلك عن حقلية النقل والعقل معاً.

(١) لا بد من الإشارة على سبيل التعداد لا المصير إلى محاولات الأساتذة حسن حنفي ومحمد حادي الجابري ومحمد أركون التي تطوي على إعادة تصنيف للمعلوم وعلى إعادة ترتيب الفلسفة بين العقلي والعقلي، وتعمل بالتالي على إعادة تأمل للثقافة العربية والإسلامية بردها.

(٢) لا شك أن لغة معالمة في هذا الرأي. فالأمر يبدو لي اليوم مختلفاً عما كانت إليه من قبل. أمي أن الفكر العربي المعاصر يطوي على محاولات تحديدية وفردانية مشروعة، كما نجد عند أركون =

ولم يكتفوا لا سلفيين ولا عقليين. فالمسألة ليست في النهاية مسألة اعتبار بين عقلي وسلفي، بل بين نمطين في التعامل مع النص والأثر وما يخلقهما السلف. فالسلفي الأصيل يقدّر ولكنه يجهد أيضاً، ويأخذ من السلف ولكن يتأول ما يأخذ، ويرجع إلى الأصل ولكن يسعى إلى إعادة اكتشافه، ويعود إلى النص ولكن ينظر إليه بوصفه إمكانية مفتوحاً وكلاماً لا ينفد. والمفكر الحق هو سلفي بمعنى ما. إذ ما من مفكر إلا وينطلق من الأسس ويعود إلى البدايات. فالمعقل لا يتفصل عن ماضيه. والتأول يرجع إلى الأول.

ولكنه يرجع بقصد من وراء اجترار المعاني بتعريف الألفاظ والمصطلحات من شوائب الاستعمال والعادة والتقليد. فالمكتلمات تستند طاقها على الانصاح بما هو موجود وتصبح عديمة الدلالة على الأشياء. وإذا ذاك تصبح العبارات مجرد شرح أو تترنؤ، وتغني الاستدلالات إلى نزعة صورية إذ لم تقل إلى سقطة. فينصب على العقل التعليم والتبرير وتصبح مهمة الفكر نسبية بعض. من هنا فإن الفكر الحق ينحو دوماً إلى إعادة تعريف الأشياء، بقراءة النصوص مجدداً والمخروج على الدلالات الحالية للألفاظ. وما التأويل في النهاية سوى رحلة العقل في استنباط المجهول وتحديد الدلالة لإعادة تعريف الأشياء والعقل ذاته. وهذه إعادة بنفي التعارض بين السلفي وغير السلفي، ليحل محله التعارض بين عقل ينظر إلى الأشياء بوصفها عالمياً دلائلياً لا ينضب، وعقل ينحو على التقيص من ذلك إلى حصر المعنى وتضييق الدلالة، أي بين عقل يتفتح على الوجود، وعقل همه تحويل الوجود إلى جملة مفصلة ومظومة صارمة. لذا رأى بعض المفكرين من أهل المعاصرة إلى التأويل بوصفه «أصل المناهج» كلها. وإذا كان التأويل مثل على نحو خاص الطريق الملكي للعقل العربي، حسبنا ذهب إليه، فمن الأولى والأتم أن تكون قراءة هذا العقل لتاريخه قراءة تأويلية، قبل أن تكون قراءة عادية أو مثالية أو أيديولوجية أو بنوية أو تشخيصية أو ما شابه، إذ كل قراءة هي في النهاية ضرب من التأويل محتاج إلى أن يتأول من جديد.

ولا شك أن هذه النظرة للثقافة العربية تتطلب مزيداً من الاستقصاء والاستيفاء. لأن التأويل، بما هو بحث في اللغة وإعادة قراءة النصوص، يتطلب تأول الثقافة بمرمها، أي تأول رؤية الإنسانية الأصلية لوجوده ولعالمه. وإذا كان مفهوم «الكينونة» قد احتل المكان

---

- والتجاري وحده. ولعل التحديد بدأ بفرد الأيديولوجيا والتحليلها كما نجد شكل خاص في كتاب عبد الله الحروي: «الأيديولوجية العربية المعاصرة».

الأول في ثقافة الغرب ، فإن مفهوم «الحزن» احتل موقع الصدارة في ثقافة العرب . لباء فإن قراءة هذه الثقافة يجب أن تُلقي الضوء على علاقة الإنسان بالحزن وأن تناولها من جديد ، وهذا ما ينبغي النظر فيه .

## الدولة والحق<sup>(١)</sup>

### الحق والحقيقة

الدولة والحق متصلان ولا ينأوان. فالدولة حقيقة. والحقيقة ليست حقاً دوماً وأبداً إذ الحق يساوي الوجود. والحقيقة قد تساوق وقد لا تساوق<sup>(٢)</sup>. حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه. والحق ما يصدق على الشيء. وحقيقة الشيء هي وجوده الذاتي، والحق ما ينسب إليه الشيء. والحقيقة هي لخلق ماعية الشيء. والحق ما يحق، أي ما ثبت وما يجب من وجود الشيء. غير أنه لا موجود يخلو من نقص، أي من إمكان واختلاف والتغير<sup>(٣)</sup>. والممكن يسوي فيه الوجود والعدم، ولذا قماعيته سفيرة لوجوده. والمختلف لا يثبت على حال. ولذا لا يطابق المعقول منه والموجود. والمفكر يحتمل الصدق والكذب، ولذا لا يكتمل لصوره ولا يحصل اليقين تمام به. إذن كل موجود يدخله الفساد ويهزأ عليه التبدل ويخالطه البطالان، ما خلا الحق بالذات. فإتة الوجود البريء من جميع أنحاء النقص، أي الوجود النائم، التام والتكامل، الغائم بذاته ولقائه. ولذا فلا تبدل فيه ولا انقسام. ولا سبة ولا تغدير. ولا زيف ولا بطلان. قماعيته عين وجوده. والمعقول منه هو الموجود على الحقيقة. وحقيته ليست شيئاً سوى أنه حق. فهو الوجود والحق، وما عداه حقيقي وليس بحق.

وحقيقة الدولة الفهر، إذ لا دولة دون عليا. وحقيقتها النجبة لأن الدولة تقوم على عتبر الواحد الآخر. وأيضاً حقيقتها المعايير إذ لا سلطة على الناس إلا وتكون متبذرة عنهم. والدولة حقيقة تقتضيها طبيعة الإجناس. فالإجناس مجال لازدحام الأعراس

(١) نشرت هذه الدراسة في جريدة النهار، في ٢٠/١٢/٢٢ من شهر شاط ١٩٨٨ م على أربع حلقات.

(٢) نطقنا هنا من الطريقة التي نشر إليها أبو نصر الفارابي بين الحق والحقيقة في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، الفصل الخامس.

(٣) أظن في صيد هذه المعاني، خلال المسيني، «الأوهام والأمور والأشياء»، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ٢٢.

والضارب الأهواء. ولا بد من يقوم بالأمر ويضع الحد حتى لا يسود الهرج ووقع الاقتتال الشخصي إلى الهلاك. ولا يتم ذلك إلا إذا قام واحد بين الجميع بظلمهم وبفقرهم وبسلبهم لغيرهم ما وعلى نحو ما. فلا بد إذن من حاكم يزع الناس بعضهم عن بعض. ليقتدر الآراء والأفعال، ويطلع الأبدان ويطلع النفوس، ويتصرف عند مقتضى في الأرزاق والأصناف. وهذا معنى السلطة. والسلطة تصاب بغير. فهي مفصلة عن المجتمع اتصالاً ما ومغايرة له تغايراً ما، سواء كانت مادية أم رمزية، مربية أم معيبة، ومواء قرضت من داخل أم من خارج، أكرت بالإجماع أم بالنقص. وهذا النصاب إنما هو الدولة. وإذا كانت الدولة غلبة ومغايرة، فهي حد ونصاب. حد يمنع التبغافنة والمتارعة. ونصاب يقسم الحقوق ويحين الأنصبة. والحد، بما هو أصل ومرجع، مصغر الحقوق والواجبات، وعلى هذه الجهة لا سبيل إلى تصور الحق فوق الدولة.

لذلك فإن الذين يحثوا في الدولة ويظايرونها وبين الحق. فاليبحث في الدولة بحث في الحق أيضاً. والربط يكون على جهات كثيرة، إذ المذاهب متعددة.

### الحق الطبيعي

رأى أصحاب الحق الطبيعي أن الطبيعة أصل كل حق ومادته. فقالوا بأن الإنسان جزء من الطبيعة ولا يتعارض مع نواحيها. وقالوا أيضاً بأن الطبيعة خيرة وعاقلة، وإن النظام الطبيعي يتصف بالتسجام والتوازن والتكامل. ولهذا فقد ذهبوا إلى أن الإنسان إنما يبلغ كماله ويصل إلى سعاده إذا ما تلازم في أفعاله وتشاطئه مع نظام الطبيعة، إذ الطبيعة تعلي عليه ما ينبغي أن يعمل. فتأسره بالصالح والمفيد وتنبهه عن المؤذي والفساد. وتعين ما يحق له وما يحق عليه. وهي تنمذ بالوسائل الضرورية للإنسان وجوده وتؤيده للحفاظ على حقوقه. ومن هذه الوسائل التعاون. فالإنسان مظهر خديهم على الارتباط بغيره والائتلاف معه. إذ لا قدرة للواحد على سد حاجاته بمفرده. فلا بد له من أن يحتضن بغيره. ومن هنا قولهم بأن الإنسان مثلي بالطبع. ومعنى القول أن الكل محتاج إلى الكل، وأن الحقوق تتكامل والحريات لا تتعارض. فالإنسان بطبيعته يربط في الحرية ويحب المساواة ويمتاز بالعقل ويعمل إلى التعاون. ولا بد له من أن يستلهم طبيعته. وما السياسة سوى اهتمام الطبيعة. والدولة، وإن وجدت كهنة مستقلة، فلكي تتلازم مع قوانين الطبيعة. فالحق هنا يصدر عن الطبيعة نفسها، أي هو في طبيعة الأشياء والكتابات. إن تجاوز حدود الدولة ويسمى عليها.

غير أن أصحاب الحق الطبيعي يخلطون بين الضرورة والحرية، وبين العقلي والطبيعي. كما يخلطون بين الواجب والحق. فالطبيعة إلزام وضرورة بينما الحق إرادة وحرة. والطبيعة تكامل وتفاضل بينما الحق مساواة. فلا يعقل إذن حق طبيعي. والطبيعيون إنما يخلطون الحق كواجب وأفضلية. لذلك نظروا في ما ينبغي أن يفعله لكي يبلغ كماله الطبيعي الذي من أجله وجد. فأهملوا ما تنطوي عليه الطبيعة الإنسانية من التناقض والتنازع وما يشهده المجتمع من التنافس والتنازع. فالتفتون الطبيعي عندهم عدل وغير راق. وأما ما يشاهد من التنافس والاضطراب والنزاع فأمراض ظاهرة وخروج على التاموس الطبيعي. كذلك سكنت أصحاب الحق الطبيعي عن الأمر الجوهري في المسألة. كيف تنشأ السلطة؟ ومن أين يستمد البعض الحق في أن يصدروا الأوامر؟ إنهم انطلقوا من تصور مجرد للعامة الإنسانية مغفروا في التفاؤل. فالإنسان في نظرهم طبيعة لينة تقوم على التوازن وتفترض المساواة. والطبيعة اللينة لا تعقل في النهاية إلا ككياناً ما وراثي. إذ الطبيعة حركة وتغير. لذا، يلتقي الحق الطبيعي مع الحق الإلهي ويخفي إليه.

### الحق الإلهي

وقد ذهب البعض إلى أن الحق الطبيعي أسبق من الحق الإلهي. وأن الأول تحول إلى الثاني عندما أخذ الإنسان يعزو حقه الطبيعي إلى الله. أي عندما يلبس اعتقاده أنه مدبر بوجوده بنظام عالمة وقواعد اجتماعه لقوة مفارقة غيبية. وبحوجب هذا الاعتقاد فلا قيمة للإنسان يستلحقها من ذاته، ولا حق له ينشئه بنفسه. فالإنسان غاية تتجاوزها وتعالى عليه. ولا يحقق وجوده إلا بتلويح هذه الغاية المغيبة والمقدرة. والدولة ليست سوى أداة يسطعها الإنسان لتساعده على هذه الغاية. ومما هو مصدر مشروعيتهما، فالحق يرتكز هنا على أسس ما وراثي يحدد إطار كل حق آخر. والدولة لا تنشئ حقاً. ولا قيمة لها بذاتها إلا بقدر ما تستخدم قيمة أعلى منها<sup>(١)</sup>. وإذا كانت الحياة الدنيا هائلة وموفقة، فالدولة ينبغي أن توفر للإنسان السبل التي تساعده على أن يحيا الحياة الفاضلة هناك، لكي يفسح السعادة الأبدية هناك. فالدولة إذن وسيلة لا غاية. وأداة لا هدف. وهكذا يجمع أصحاب الحق الطبيعي وأصحاب الحق الإلهي، برغم الاختلاف بينهما، إذا الحق الطبيعي متحدث بينما

(١) راجع صدد هذه الفكرة، كتاب عبد الله العربي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص ١٢ - ١٥.

الحق الإلهي متفارق... غير أنه في كلا الحالتين تستمد الدولة شرعيتها من مبدأ يتعالى عليها، سواء سمي فذلك طبيعة أم إلهاً. مما يميز هؤلاء وأولئك عن أصحاب الحق الوضعي.

يرى أصحاب الحق الوضعي<sup>(١٦)</sup> أن الطبيعة لا يسودها العقل أو الإرادة، ولا هي تسمى نحو ظاهيات خيرة، ولا هي تعلي على الناس الإحتلات والإرتباط. فالعقل والخير مادي، بتأدية تسقط على الطبيعة. فالإنسان، في حالة الطبيعة، تسيره الأهواء والمصالح، وتحركه الميول والذوات، ويطلق عليه الشعور بالخوف وعدم الثقة والرغبة في السيطرة، مما يجعل التنافس يسود علاقاته مع نظرائه. ففي الطبيعة التنافس والتعالي والصراع من أجل البقاء، والإنسان لا يخضع إلا لميوله ولا يطيع إلا نفسه، ولا يسعى إلا لوجوده على حساب غيره. والحق الطبيعي هو إثبات الذات إلى أقصى حد. إنه حق غير محدود في كل ما يستلزمه الإنسان ويحبب ويملكه أو يعمل إليه. أو كما قيل عنه «الحق على كل شيء». والحق الذي يطول كل شيء لا يكون حقاً. إنه حق إعتباطي. لذا، يرى أصحاب المذهب الوضعي أن الحق حد وعقد. حد للميل والهوى، وعقد بين المتنافسين. فالأصل هو السير على قوانين الرغبة، والأصل هو النزاع، أما الحق فلا ينشأ إلا عند التفاوض والتعاقد. فالحق ليس إذن معطى طبيعياً بل اصطلاح. إنه ينتجم عن الإلتقاء والمصالحة. ولا يعقل إلا بعد الإلتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية. فهو لمرء العقل والإرادة من جهة، ولا ينشأ إلا باصطناع مؤسسة تحببه وتتفقه من جهة أخرى. فإذا كان الإنسان يرغب من طبيعته في السيطرة ووضع اليد على كل ما يعتبره ضرورياً لإشباع حاجاته والوصول إلى غاياته كلفه، فإنه يخشى الموت ويرغب أصلاً في البقاء. وحالة الطبيعة بما هي «حرب الكل على الكل» تقضي إلى القوض والهلاك، أي إلى صياح كل الحقوق، بما فيها حق الحياة. والتفكير في هذه الحالة يقضي إلى تغيير أساسي في نمط حياة الناس وشكل معيشتهم، فيتنازل كل واحد لكل واحد عن تسط ما يطالب به، ويرتضي كل واحد التخلي عن جزء من حريته لغيره، مقابل تنازل هذا الغير بدوره عن جزء من حريته له من أجل وقف العدوان وإحلال السلام. وينشأ عن التنازل المتبادل «العقد الاجتماعي» الذي يشكل الأساس

(١٦) راجع بهذا الحق الطبيعي والرمزي، مقال «فرانسوا رابيون، السلطة والظلم» (مترجم إلى العربية) في مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ٢٧ و ٢٨، عريف ١٩٨٣ م. وأيضاً مقال د. بشارة سارسي «التطور والتمرس في تكوين الحق - للدولة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٤، شباط ١٩٨٢ م.

المعقد، كما بين روسو<sup>(١)</sup>. غير أن المعقد يحتاج إلى من يملك الحق والقوة الكافيين لتفديده، الأمر الذي يضطر المتعاقدين إلى تأسيس هيئة عامة ومستقلة يتنازلون لها عن جزء من حرياتهم ويلفوضون إليها التسلط عن أشخاصهم وأرزاقهم. وهذه المؤسسة العامة هي الدولة. فالنقل في حال المعقد هو أمر متبادل، إذ يتنازل كل واحد لكل واحد. والنزول في حالة الدولة هو أمر مشترك، إذ الكل يشتركون في التنازل لواحد أو لهيئة عامة يعينونه حقولهم.

وبذلك ينتقل الإنسان من الطبيعة إلى المدنية، من الخطر المهدك إلى السلام، ومن التفاضل إلى الأمن، ومن الحرية المطلقة إلى الالتزام، ومن الفوضى إلى النظام، ومن ممارسة حقه بنفسه إلى تفويضه. فينتقل بذلك من الحق الطبيعي إلى الحق الوضعي. وهذا الانتقال هو القطع بين النظرة والأداة أو بين الشهوة والعقل أو بين الطبيعة والاصطناع. فالمعقد اتفاق لمصطلح عليه لوقف الحرب، والإجماع حالة يفتضيها النظر العقلي لتأمين المصالح، والدولة مؤسسة تصطنع لحماية الحقوق وحفظ الأمن. وهكذا، يتنازل الفرد بموجب العقد الاجتماعي فيه وبين غيره أو بينه وبين الدولة، عن حقه في حكم نفسه لغيره خشية أن لا يحافظ على حقه بوسائله الخاصة. فيصبح تابعاً لرئيس أو مواطناً في مدينة أو من رعايا دولة. وهكذا فالحق، وإن كان ينحسر من الطبيعة فإنه يولد مع المعقد ويتأسس مع الدولة. ولا مجال لممارسته من غير القانون. كذلك فالحق وإن كان يقع في الأصل خارج الدولة، فإنه يتماهى مع السلطة. فالحق الوضعي هو القانون. ولا حق لا تعضده قوة.

غير أن ما يكتسب عنه أصحاب الحق الوضعي هو كيفية التثاقف المعقد وتشوّه الاصطناع، أي كيفية ظهور الدولة التي يهابها الكل ويعترفون بشرعيتها. فهم يصادرون أي يفترضون ما ينبغي إثباته<sup>(٢)</sup>. إنهم يفترضون المعقد، في حين أن المطلوب كيف يمكن للمعقد أن يقر ويثبت. ويفترضون وجود سلطة عقلية في حالة الطبيعة، في حين أن المطلوب كيفية نشوء هذه السلطة؟ وهكذا نأرجح السلطة السياسية مُعْطَم بين المحسوس والغيب. فإذا كان المعقد ولبد حساب عقلي صارم، فإنه يحتاج إلى التطبيق. والحجة للأخري والعقل

(١) من المعقد المعروفة إلى كتاب «المعقد الاجتماعي». ترجمة بولس حاتم، المؤسسة اللبنانية للروائع، بيروت ١٩٧٢ م.

(٢) ثمة محاولة مثقولة في نقد الفكر السياسي الغربي لصاحبه: علي فرنين، «عقل العقل»، PUF، باريس ١٩٨٢ م. ولقد اعتمدنا عليها في تلخيص نظريات الحق ولقدعنا.



لننظر في طلب. فالعقد محتاج إذن إلى سلطة. والسلطة متناقضة بطبيعتها للعقد. فالعقد مساواة ورضى وقبول، والسلطة إخضاع وتمايز وسيادة ثانية. «التنازل عن الحق للغير، ولو بالتراضي، يخلق شروطاً للاتساق: فمن يطرح ليس مكافئاً لمن يأخذ. ومن يمارس حقه بنفسه ليس كمن يمارس الحق باسمه. ومن يحكمكم بعقلك حق التفرير وإصدار الأوامر. فالسلطة واقعاً مصدر كل حق. والدولة توافد كياناً مستقلاً يتجاوز الأفراد ويتعالى عليهم. لذا جعلها هوناً محل الله وانقلب بذلك على ما كان وضعه. ثالثاً (الدولة) والعقد لا يجتمعان. والحق الوضعي المبني على العقد، إنما هو تصور مجرد لا أصل له، ذلك أن الحق هو محصلة ومبررة كما يلعب إليه أصحاب الحق التاريخي أو الجدلي».

### الطلب الجدلي

ينطلق أهل الجدل من القول بأن الوجود مبرور. والمبرور انتقال من حال إلى حال. فهي تحول. والانتقال ينطلق عندهم كاجتياز وتركيب، أو كتنو وارتقاء، أو كتوسط وسلب. ويحتون بذلك أن كل حالة تتجاوز ما سبقتها، وكل طور يتضمن على سبيل التركيب الأطوار التي تقدمته، وكل اجتياز يكون من مستوى إلى مستوى أهم وأشمل، وكل وضع يكون بتوسط غيره ونظير. فالوجود طلب وتركيب. ولا مهادنة خالصة. ولا مساواة عامة في الأصل. وهذا التصور يصحح على الطبيعة والتاريخ والإنسان. فليس الإنسان معطى مباشراً وإنما هو لغرض وتلق ومغايرة. والوعي لا يتم دون توسط. والعقل حيلة. والاجتماع ليس مساوياً لنفسه. والدولة لا تتطابق مع المجتمع. والسلطة لا تعارض مباشرة. وما غلط فيه فلاسفة العقد أنهم تصوروا، انطلاقاً من حق طبيعي أو وضعي، ضرباً من المساواة الأصلية لا وجود لها في الطبيعة ولا في الاجتماع. فافترضوا ما ينبغي إثباته. وإذا كان الإنسان يتميز بالثقافة، فالثقافة عند أهل الجدل تشكل هذا الفاعل الذي يلقبه الإنسان بيده وليس نفسه. فالإنسان يتمايز عن الحيوان بكونه يلجم نفسه بنفسه، فيكبح شهواته ولا يحقق رغباته دون وسبط. فاللغة والعمل والآخر هي وسائط لا يمكن للفرء أن يحقق وجوده بدونها. وهكذا ينطوي الإنسان بذاته على «تقييده»، ويحمل في ذاته مبدأ محاوخته لنفسه كما يحبر عقل.

إن الوجود الإنساني في نظر أصحاب الجدل مبرور يتحقق خلالها العقل يخرج الوعي على ذاته والقصائل عنها، من خلال الثقافات الموضوع الخارجيه ونماثله معه. فالخروج على الذات سواء مع الخارج. ولا اللقاء بالذات إلا عبر الموضوع والخبرة لا

لعقل إلا ضمن هذه السيرة. فليست هي مساواة تمليها حالة الطبيعة المزعومة، ولا هي تقوم على استغلال الذات كما يزعم أيضاً أصحاب العقل. ولكنها محصلة بفصل فيها الإنسان عن ذاته لكي يعود للإلغاء بها، وسيروية يفاير غيرها الفرد نفسه بتوسط غيره، فالهوية لا تتحدد إلا من خلال الجماعة. وهكذا لا يستعيد الإنسان نفسه إلا بمجاوزتها، ولا يمتلك حريته من دون الآخر. والمجاورة بما هي أسلاخ عن الذات، تعني الانتقال إلى العام والكلّي، بل الأولى القول إن المحاورة تقتصر أصلاً وجود الكلّي. فالعقل مبدأ قبلي، والفكر حقيقة سابقة. لذا، فالكلّي أسبق من الفردي ومتعال عليه، والدولة هي قيام الكلّي واتصاف العام. معها يزول التعارض بين الذات والموضوع، وتتصالح الفردية والكلية. فليست الدولة وليدة عقد بين الكل والكل. ولا وليدة عقد بين الكل والواحد (الحاكم)، وإنما هي طور يحتضن العقل، وسيروية ارتقاء الخاص إلى العام، والفردي إلى الكلّي. إنها مجال تحقق ماهية الإنسان واستلاك حريته. فمصير الإنسان أن يجاوز ذاته ويهجر فرديته ويستيقظ من سباته العقلي. ولا يتحقق له ذلك إلا إذا تجدد في العالم والتاريخ واتدمج مع روح الجماعة. ولا يتم ذلك إلا في الدولة، بما هي تحقق للعقل. إذن، فمصير الإنسان أن يحيا في الدولة. والدولة هي الكمال والغاية. فبالدولة يحقق الإنسان وجوده، فيتحول إلى وهي للذات ويصبح إرادة وحرية. وإذا كان الحق يقوم على ممارسة الحرية. فلا حق لعقل إذن دون دولة. بل الدولة تمثل الحق الأعلى.

لا شك أن الحق المطلق، بما هو عقل مطلق وحرية مطلقة، يتحقق عند زعيم الجدلّيين (عقل) في طور أعلى من الدولة. وبهذا المعنى، فالحق متعال على الدولة. ولكن الدولة بما هي تركيب للذاتي والموضوعي، للجزئي والكلّي، إنما تمثل طوراً من أطوار العقل وشكلاً أعلى من أشكال الحق.

غير أن فلاسفة الجدل سكتوا هم أيضاً عن الأمر الجوهري في العلاقة بين الحق والدولة. وتحتي به خصوصية السلطة بما هي انقسام وتمايز. إذ وجهوا انتقارهم إلى البحث في كيفية تولد الفكرة الشاملة. فالحق صانع مسألة عقلية عالمية. وهكذا تنقب التناقضات وتذوب التفرقات وتتصالح التالفات، فتتواري مسائل السيطرة في سياق التبدل على جنسية الوعي وعلى كيفية ارتقاء العقل وتعيه في التاريخ. ولذلك تصبح الدولة عند أهل الجدل حقيقة سابقة على الأفراد ومتعالية عليهم، تماماً كما أن العقل مبدأ قبلي ومتعال. وبمعنى آخر تصبح الدولة غاية في ذاتها، ولا يعود الأفراد سوى وسائل لها. ولا يعود المواطنون والشعوب سوى لحظات في سيرة العقل. فالفردي والخاص والجزئي كل

ذلك يتصلح هنا مع الخنثي والعام والكلّي، أي مع الدولة. والدولة بما هي تحقق العقل على الأرض، تنكس طبيعاً ما وراثياً.

وإذا كان فلاسفة الطبيعة وأصحاب المذهب يصرون في الطوبى، فإن فلسفة الدولة ألقت إلى الطغيان أو ما اصطلح اليوم على تسميته بالكلالية. والكلالية هي طغيان المؤسسة على الفرد. والاستبداد طغيان الواحد على الكل. لقد عرفت المجتمعات القديمة طغيان الفرد الواحد الأحد. أما اليوم، ومنذ نزول وهي الإنسان وتطورت وسائله وتقنياته، فلم لن السلطة تمارس في شكل ظاهر ومباشر وحقي. بل هي تمارس في أشكال عقلانية ومستترة وغير مباشرة عبر المؤسسات وعلى رأسها الدولة. وكما أن الإنسان يحتال على الطبيعة، يجعله، ويخترعها لصفاته، فإنه يحتاج أيضاً إلى أن يحتال على نظيره، يجعله لكي يسيطر عليه ويستتبعه. وكما ازدادت حيل العقل توسعت السيطرة وقوت. فالسلطة الخفية على العقل أثبت وأثروا.

### الكلالية

وفي الواقع لقد استفحل خطر الكلالية وباتت تهدد الوجود السياسي للمجتمعات، بقضائها على إمكان المشاركة والاختيار عند الفرد، وليلجئها إلى برمجة المجتمع على نحو شامل، ويحولها الحكام إلى مجرد وكلاء وموظفين<sup>(١)</sup>. فالدولة التي اصطفاها الإنسان لتدبير الجماله تطفئ عليه وتبطله. مما جعل على إنكار فكرة الدولة والدعوة إلى زوالها باعتبارها أسطورة ينبغي سحقها وصناً يجب تحطيمه. وكذلك يصفون فلاسفة الدولة بأردأ الوصف ويحلقونهم وزر الشرور والحقايد بل البربرية التي يتولعها الاجتماع المعاصر. ومنهم من ذهب إلى إنكار فكرة الحق ذاتها، معتبراً أنها فكرة وضعت لتبرير السيطرة والظهور. والفرقان بيناها عن الحقيقة. فالدولة خبيثة، والدعوة إلى زوالها وهم فضلاً عن أن الذي يتنكر للواقع لا يفعل شيئاً سوى تكريس. فالنرجس الأقدم أن تدرك الحقيقة لا أن تتفانى عنها. ولا شك أن نمة الجاهلات لخدبة في النظر إلى مسألة الدولة لنحو على الدوام للكشف عن أساليب السلطة ووسائلها وفضح الحيل التي يتكرها العقل في تكريس السيطرة وتثبيتها. وهذا شأن الذين يرون في مسألة الحق (حق الإنسان) مجرد وهم، إنهم يفتنون في

(١) انظر مقال: مطاع صدي، «حوار مع الاسم المجهول»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٤، المصنم السابق، ص ١٦ و ١٣. وأيضاً مقال: «نحي الشكي»، مفهوم الدولة في العقل الفلسفي المعاصر، العدد نفسه، ص ٤٦ و ٤٣.

الحق بهذه الرمزي<sup>(١)</sup>. قلت أن للحق مقامه المميز مهما كانت طبيعة الصلة التي تربطه بالسلطة، بمعنى أن الحق يقع نوعياً خارج السلطة. وهذا المقام يقدم الإمكان الدائم للحد من السيطرة، فالوحي بالحق يقوم على الفصل بين الحق والقانون، ويؤدي دائماً إلى مراجعة القوانين وتعديلها، ويشكل أساس المطالبة في تصور الجماعة البشرية لحقوقها وواجباتها. ولذلك فإن الحق محتاج على الدوام إلى أن نعاد صياغته ونعين حدوده. وإذا كان العقل يشكر الوسائل والأساليب والأفكار التي تمنع العود بقبول السيطرة والخنوع، فإن العقل، بما هو نقي وسلب، يقوم بالمراجعة والتفقد. وإذا كان العقل يبيّن الأساق المتعلقة، فإنه يكشف التناقض الكامن في كل شيء. وإذا كان العقل ينحو إلى الذاتية والمعاصرة، فإنه يبرز ما تطوي عليه كل ذاتية من الاختلاف والتمايز. فالعقل النقدي أداة لفك الحجب وعكس الأسرار. ولا عجز أمام الإنسان سوى البحث الدائب عن حقيقته. ونقدر ما يعرف حقيقته بتعرف إلى حقه. فمن علم حقه عرف حقه.

وهكذا تتراوح المذاهب لدى الغربيين بين الحق الوضعي والحق الطبيعي أو الإلهي، بين الواقع والخيال، بين الكلاسيكية والطورانية، بين الكلي والعياني، بين تقدس الواقع ولقدس الحق<sup>(٢)</sup>.

### الدعوة والملك

ولوعتنا إلى مذاهب الإسلاميين وجدناها تعاني أيضاً تأرجحاً. فالسلطة تتأرجح بين الخلافة والدولة، بين الدعوة والملك، بين الرحمن والسلطان. والحق يتأرجح بين الغائب والشاهد، بين الوحي والتاريخ، بين النص والإجماع. غير أن ذلك لا يعني أن للسلطة مقامها المميز في الوحي العربي والإسلامي، وللمحق مقامه المميز أيضاً. ومع أن أئمة الفكر السياسي وجدوا في الدولة ظاهرة طبيعية أو عقلية، ملازمة للاجتماع ولا تفك عنه كما لا تفك الصورة عن المادة، بحسب تعبير ابن خلدون، فإن معظم الإسلاميين، وبطوياً بين الذين والدولة، فاعتبروا أن الدولة العظيمة أصلها الدين، ورأوا أن الحكم السلطاني يستند إلى شرع ديني. ومعنى ذلك أن الدولة العادلة لا توجد دون شرع، وأن المدينة الفاضلة لا تقوم إلا على وحي أو ما يشبه الوحي.

(١) انظر بهذه المسألة مقالة كنود لوفور، «حقوق الإنسان والسياسة»، مجلة لير (Liber)، ١٩٨٢، العدد ٧.

(٢) انظر مع الاسم المسجل، المصدر السابق.

وهذا التردد بل التزاوج بين الدعوة والملك، وبين الخلافة والدولة في الرعي العربي والإسلامي، إذ يدل على ما للعامل الديني من أهمية في صوغ العلاقات السياسية في الاجتماع العربي، فإنه لا يعني بأن علينا أن نختار بين الدين والدولة، بقدر ما يعني أن علينا أن نفحص من الديني في السياسة وعن السياسي في الدين. فالدولة، وإن كانت تؤزل إلى الهيمنة على الحيز الاجتماعي بأكمله، وتقلص دائرة المفارق وما وراء الاختصاص، لا تطرد الدين بالكلية. وليس ثمة ما يمنع من بروز أشكال دينية في أكثر الدول حداثة واكتسالا. وبالمقابل، فإن الدين وإن كان يتعالى على الدولة، يحمل في طياته مشروح سلطة، سلطة لها شكلها ومقامها وطريقتها في إدارة الإنقسام الاجتماعي، أي في لأم الانشقاق الذي يخترق اجتماع البشر. وبعض آخر، إن الدين شكل سياسي بما يعنيه الحيز السياسي من إنتاج للاجتماعي وتكوين تصاعفه. فهو إذن فريضة اجتماعية. وببني البحث في طبيعة هذه الرابطة بما هي صلة بين الشاهد والغائب، أو بين الواقعي والرمزي، أو بين المقال الإلهي والمقال الإنساني، وهي صلة لا يخلو منها اجتماع، وإن كانت لتغير صيغتها بين مجتمع وآخر.

وإذا كانت الدولة العربية تقوم بين الإنسان وغيره، فهي الدولة العربية يقوم الله بين الواحد والآخر. وإذا كان الشيء أو الآخر يتوسط بين الإنسان ونفسه في النموذج الأول، فإن الرمز يقوم بهذه الوظيفية في النموذج الثاني. ولذلك لم تعقل الدولة لدى الإسلاميين إلا في صلتها بالخلقة. والخلافة شرع، والشرع وحى، والوحى كلام الله، وكلام الله لا نستقصى معانيه ولا يجوز أحد يحفظه أو يتطابق بكلامه منه.

لا شك أن الكلام الإلهي، بما هو أمر ديني، هو مرجع وسلطة وانصاب. ولربما شكل الكلام جلد كل سلطة كما قال يار كلاستر. فلقد استحوذ الأنبياء على العقول قبل استحوذهم على الأبدان. وإذا كان القول هو مفتاح السلطة، فإن ذلك يكتب أهمية استثنائية في الثقافة العربية، وذلك لما للقول من مقام رفيع في هذه الثقافة. ولذا، كان الحديث القرآني مثالياً بوجه ما، وكان الإعجاز لغوياً، أي بلاغياً وبيانياً. غير أن الخطاب الإلهي يطوي على هذا التوتر بين استخدام سلطة القول ورد مصدر القول إلى الحلوي والمفارقة، وبين تطوأك على جدر السلطة وإمكانها والحؤول دون استعمالها. فالسلطة بما هي حق إصدار الأمر، ليست هنا نتيجة عقد ولا هي تقبل الحصر والتركيز، وهي تمتنع عن أن تتخذ طابعاً مؤسسياً. إنها ذات طابع خلقي ورمزي، بحيث لا يمكن لأحد أن يزعم

لنفسه بأنه مصدر الأمر أو أن يحتكر الحقيقة . فسلطة الواحد على الآخر إنما تتم دوماً باسم الغالب . لذا، تبدو الدولة معلقة في الوعي العربي الإسلامي . لا شك أن الدولة وُجدت على الدوام . فلا بد أن يتجسد الوعي في التاريخ، وأن يحضر الغالب في الشاعده، وأن يتعلمي العقل الإنساني مع العقل الإلهي، وأن يقوم واحد من بين الناس بفتح الحد ويضيئ على الأمر . وبذلك يسعى الإنسان إلى تحويل السلطة إلى مؤسسة قارة وثابتة . ولقد اجتدح العقل السياسي العربي المؤسسات التي أتاح له تجسيد الوعي وتطبيق الشرع كالشورى والإجماع والإمامة والخلافة . . . غير أن هذه المؤسسات لم تكن لتبقى بذاتها حقاً، إذ الحق ما جاء به الوعي . منه ينبع كل حق، وعليه يقاس كل أصل آخر، بحيث تغدو الأصول الأخرى فروعاً لزمانه . واعتبار النص التأسيسي الوحيد، أو المؤسسة الأولى، متى أمين: الأول أن النص، بما هو بيان، أي بما هو معانٍ فائضة، هو دوماً مجال للاجتهاد والتفسير والتأويل، ومجال للثبوت والاختلاف والتعدد، وفقاً لمقتضى الحال . ويعني أكثر دقة، لقد استطاع العقل العربي، عن طريق الاجتهاد الذي هو تفسير الآراء والأفعال الواردة في الشرع، تحقيق الوعي وتجسيده في الفعل البشري، أي تعيين الحق وتحديد غيبته . ولكنه سعى عبر التأويل، بما هو خروج بالدلالة، إلى توسيع المعنى وإثرائه، أي إلى توسيع معنى الحق وإعادة فهمه وتحديد، فبحال بذلك دون احتكار الكلام الإلهي ومصادرة الحقيقة والقبض على الحق . وأما الأمر الثاني، فهو أن النص بما هو كلام إلهي، إنما هو رموز ودلالات . وإذا كان الحق جاء على صورة كلمات، فإن الكلمات آيات، أي إشارات ورموز، والرموز تحيل دوماً إلى الغائب، وتشهد على الأمرني . والإنسان نفسه، إنما هو كائن، يحيا بالرمز وفي الرمز وله . وليست خاصيته الرمزية شيئاً آخر سوى أنه شاعده من شهوة الحق . إنه يشهد الحق في ذاته وفي الشيء، كما يشهد للحق ومن أجله، أي يشهد على صلته بالحق، ولذلك يسعى إلى مجاوزة نفسه . لأن الحق مفارق . وعليه، فهو لا يستمد حقه من نفسه ولا من صلته بغيره أو بالشيء أو بالدولة . وإنما يستمد من الحق الأعلى أو الحق بالذات .

### النسبة إلى الحق

وبما له دلالة أن معنى الحق في اللسان العربي لا يتحصر في جانب واحد . فهو يشترك الجانب الوجودي (الأنطولوجي) والجانب المعرفي (الإپستمولوجي) والجانب الشرعي (الحقوقي) . فالحق هو الوجود الذاتي . والحق هو اليقين العقلي . والحق هو

الأحكام الصحيحة. ولا مجال للتمييز بين حق طبيعي ووضعي والهي في العقل العربي. ذلك أن الحق لا ينسب إلى موجود بعينه بل ينسب إليه كل موجود. ولا يحدد شيء مخصوص، بل به يحدد كل شيء. ولا يكون له اعتبار لأي أمر لأنه مرجع كل أمر. ولا يتقوم بغيره، لأن غيره يتقوم به. فهو الوجود بذاته. وهو حقيقة الحقائق. وهو العدل والخير. وفي هذا المعنى فالحق مقارن وباطن وخائب. وما نشهده في مملكة الطبيعة أو دائرة النفس أو عالم العقل أو مجرى التاريخ ليس سوى حقائق، أي صور الحق وصفاته وأسمائه. فالحق لا حد له إذن، لأن الأشياء جميعها حدود له.

والدولة سواء انقضت حالة الطبيعة أم النظر العقلي، وسواء استندت إلى إجماع أو قامت على عصبية، لا حقيقة لها بذاتها بل بالنسبة إلى الحق، إذ لا حقيقة شيء إلا بما ياله من الحق بالذات. ولا مسوغ إذن للحدث عن حق طبيعي أو وضعي أو عقلي. فالطبيعة حقيقة، والعقل حقيقة، والتاريخ حقيقة. والحق حق. به يستدل على غيره، ومنه يوصل إلى سواء.

وإذا كان العقل يستدل بالأشياء على الوجود بالذات، فإن العقل العربي سلك الطريقة المعاكسة. فهو يستدل بالحق على كل شيء. فالحق في لسان العرب مصدر لا صفة. والمصدر لا يصبح السؤال عن صدوره. فلا يقال حق طبيعي لأن الطبيعة، من حيث حقيقتها الذاتية التي بها قد تكون خطأ، هي من آثار الحق. ولا يقال حق عقلي لأن العقل من حيث ماهيته، التي بها قد يكون خطأ، هو صفة من صفات الحق. ولا يقال حق تاريخي لأن التاريخ في حقيقته هو ظهور الحق وتجليه. ولا يقال حق إنساني لأن الإنسان هو حركة الحق. ولا يقال أحيراً حق إلهي لأن الله هو الحق بالذات. فالحق حق من حيث الذات، وحلق من حيث الصفات والأسماء والعلامات.

وفي الحقيقة أصبح من غير المستطاع في عصرنا هذا الفصل بين حق طبيعي والهي ووضعي. فإن المعارف التي بلورتها علوم الإنسان ما عادت تميز هذا الفصل المصطنع بين الطبيعة والثقافة، بين الحاجة والمعيار، بين المؤسسة والعدد، بين المعرفة والسلطة. فلا يوجد وضع يعيش فيه الإنسان على حالة الطبيعة، ثم يرتقي منها إلى حالة الاجتماع. ولعل حالة الطبيعة هذه، أمر مفترض وسوهم أكثر مما هو واقع. وإذا كان البعض رأوا أن حالة الطبيعة هي «حرب الكل على الكل» و«حق كل فرد على كل شيء»، فإن الاجتماع فيه إمكان الحرب وفيه إمكان التبادل. فالعلاقات بين البشر تبني إما على المعالية وإما على

المصانة وإما على المصالحة . وهذه الأشكال من الصلات إمكانات لا يخلو منها اجتماع في وقت من الأوقات . ولا مجال للقول بأن ثمة حالة طبيعية أو حالة مدنية ، وأن ثمة حقاً طبعياً أو حقاً وضعياً . فالمنافس بين الأفراد لا يزال قائماً والحروب بين الجماعات تستمر أكثر من أي وقت مضى . ومن الاختلاف والتمايز مطلب دائم .

إن الثقافة هي اقتصاد في العلف . والاجتماع ضبط للزخافات . والدولة احتواء للأفراد . وحقيقة الإنسان ليست سوى ذلك . والمقاومة والاجتماع والدولة هي رقائق تنبع من حقيقة الكائن البشري وتصل بخصومية وجوده . ولا مجال للتصور مجتمع إنساني دون سلطة . والذين يفعلون ذلك إنما يتخلون مجتمعاً مساوياً لنفسه لا تشاكي فيه ولا تقسام ولا تمايز ولا تغاير ، أي يتخلون مجتمعاً يخلو من الفوارق والتواصل ومن الثغرات والتفاضل ، بحيث لا الناس على نفس النمط والطريقة ، فيكونون سواء في كل شيء . وهذه السوية ظوى . والظوى ليست نقى الكلائية بل الوجه الآخر لها . إذ ما الكلائية إن لم تكن إذابة الفوارق بين الناس واحتواء الاختلافات ؟ فالظوى استبداد ، والمعنى لا ينجم إلا من الاختلاف ، والدلالة لا تتولد إلا من التفاضل .

### مشروعية الدولة

إن الدولة حقيقة وسلطة الواحد على الآخر والمعة أصلية لا تنكر . وقد بدأت بالأسرة ثم بالقبيل وانتهت بالدولة . والمساءلة لا تكفى في إنكار السلطة ، بل هي إضفاء المشروعية عليها ، أي في إيجاد المبررات والمسوغات للواحد لكي يكون له الحق في توجيه الكل وإخضاعهم . وإذا كانت الدولة تواف الحرب كما رأى هوبز ، فإنها تعطي لا محالة لأحدهم الحق في الأمر وتفرض على الباقين واجب الطاعة . ولعل الحروب إنما هي تعبير عن رفض هذه الطاعة ومقاومة ذلك الأمر . غير أن المطالبة لا يمكن أن تتجاوز حقيقة الدولة . فلا سبيل إلى رفض سلطة الآخر إلا بإقامة سلطة أخرى مكانها . والفارق إنما هو بين أشكال السلطة وأنماط اشتغالها ومساائل ممارستها . فالمدينة الفاضلة حيالية لأنها تفرض قرأ يخلو من التعارض واجتماعاً يخلو من التمايز . والميثاق الاجتماعي ومع أنه يقوم على مبدأ المساواة في الموضوع . ولأن المساواة تحتاج إلى قوة لكي تنطبق ، فلا دولة ولا سلطة بدون قوة . والقوة لتلأ المساواة بين الحق والدولة . ومن هنا إن السعي إلى سلطة تحق الحق ، يتطوي على قدر من الخداع والوهم . فالسلطة شرع في صميم الاجتماع . ولعل البشرية سمعت منذ البدء إلى لام هذا الشرع . وما العقائد والمطامير والأمنكار إلا وسائل



لصنع وحدة البشر جماعة جماعة، وكل وحدة هي وجود حتمي ومبدأ مفترض وسبق مطلق ومجرد. لذا، يعيب العياني والمشاهد والملموس من كل وحدة. فالواحد يوجد في الذهن. وفي الذهن يتحد الكل بالواحد، وتوهم المساواة، وتخيّل الحق، ويستت من السيطرة والسلطة ومزية الرمز جزء من حقيقتها. فالإنسان واقع في الرمز، ولا يستطيع أن يصنع هويته الفردية أو الجمعية إلا بواسطة الترميز. وكأنه محتاج إلى المصالحة والمخادعة لكي يحل نفسه. وكأنه أيضاً محتاج إلى قدر من الزعم لكي يرتضي سلطة الآخر عليه. فليس لا تفلت من وهم. ونقدرنا أن نخدع أنفسنا ونحال على أمورنا. وحقيقتنا أن نكتشف بالعقل ومبدأً ونستطيع آخر، إذن أن عقل من وهم إلى وهم ومن أسطورة إلى أسطورة. فالعقل يصطنع أبداع الأساطير وأخرها وأوحشها. لقد ابتدع العقل الدولة والدولة «وحش» كما سماها صاحبها هوبز. والمسألة لا تكمن إذن في الفرق بين حق طبيعي وحق وضعي، بل هي تكمن في المسافة أو العلاقة بين العقل والوهم، أو بين الواقع والخيال، أو بين الحقيقة والحق. والسلطة حقيقة وليست حقاً.

قد تستند الدولة إلى مبدأ مجرد أو إلى قانون الأمر المشترك الذي يجمع عليه الكافة. فتقوم على نوع من الشراكة أو التعاقد يطغيه النظر العقلي في حفظ مصالح العموم وحراستها والعمل على تزايدها. إلا أن الدولة تنشأ، في أية حالة، من الإشتقاق وتبني على عدم التكافؤ. أي أنها تصد الإقسام في المجتمع بين أمر وسطيح، وحاكم ومحكوم. فالحكم لا يستقيم للكل. ولا بد من تفرد الواحد به واستيعاب سائر الناس له. فالتناس على دين ملوكهم يتخلفون بأعلاقتهم وينهون ملذتهم. من هنا تنطوي الدولة على قدر من الاستبداد قل أو أكثر. فالقيام بالأمر استبداد به. والاستئثار بالسلطة أثره. فالإنسان مؤثر نفسه على غيره.

كذلك، قد تستند الدولة إلى الوحي وتبني على الشرع. غير أن الشرع محتاج في كل حال، وإن إلى من يتدر تصوب وإلى من ينفذ أحكامه. فيقتل الآراء والأفعال التي ينبغي أن يكون عليها الناس في سيرهم وحياتهم. ولا بد إذن من فرد يتوب صواب الشارع. وغالباً ما يتماثل الخطاب الإنساني مع الخطاب الإلهي ويحل الإنسان محل الله. فالتأله من طابع البشر. من هنا تنطوي كل دولة على طرب من عبادة الأشخاص ظهر ذلك أم استتر. فالإنسان مفرط في عشقه لذاته. والعشق من سمات الألوكة كما تقول الفلاسفة. فإله يحب ذاته ويحب بها على نحو أكثر مما نحب بذواتنا. لأن ذاته هي الأعظم والأشرف. فهو العشق بالله. وتنتجى هذه الرغبة في رغبة الناس في التمجيد والتبجيل وفي الإجلال

والقوة. إما الرغبة في أن يكونوا معظمين سيئين، وإما الرغبة المتعاقبة في أن يعظموا ويحسدوا غيرهم. وهذه شروط تلك. فمن لا يعظم ويحسد يعظم ويحسد غيره. ومن يقلب ويغير يتداعى مع غالبه وقاومه. ويبلغ هذا الخلق مصداق في التقديس. فالتاسي يدلون إلى تقديس رؤوسهم بترتيبهم عن الضد والشد والسر. إذ الحكم لا شراكة فيه. وكذلك يعتقدون بعضهم عن الخطأ والضلال. إذ الرئيس مترد. والتقليد في أصله تحرير، أي خوف وخشية وبغية ورغبة. ففصل عن كونه خطراً ونهياً. ولذلك ثمة صلة بين القداسة والعنف<sup>(١)</sup>. لأن مع القداسة يتحول الاختلاف إلى معادلة نامة والعناء إلى محبة بل إلى عبادة. للسلطة إذن أساس واسع في النفس والطبع.

إن الدولة وإن اختلفت أشكالها وتباينت أصولها، تعود حقاً إلى مرجع نستمد منه الدلالة، وتتحول إلى مصغر منه يخلق كل حق. فهو في الدولة أن لا حقيقة للبشر خارجهم. أي لا حقيقة عندهم سوى ما يغير ويتبدل ويحول من أحوالهم (فالدولة من التبدل)، ولا مرجع لهم سوى محصلة أفعالهم، أي لاربيخهم. ويكلام آخر، تعني الدولة أن يراعي الإنسان مصيره بنفسه ويتصرف إلى حقيقته غير تاريخه. وبذلك يتكسب التاريخ صفة مشروعة وشرعية. يصبح مشروفاً لأن ما يحصل ويتم أمر مقبول ومعقول. فالواقع له معقولية والمحاولة لها قوانينها. والحق ما ينضوي به الحقل وما يتلاءم مع القوانين. وكذلك يصبح شرعياً إذ يشكل معياراً للتشريع ويغدو أصلاً يقاس عليه. فالحق هنا محصلة، أي ثمرة الاجتهاد والفكر والاجتماع. ذلك أن الدولة تستلبد في عاكها الأنفوس أي مرجع أكثر سواها، وتقمي كل نصاب عدلها، فتحكم حق التشريع وتملك وحدها حق الأمر والنهي. في الدولة لا يشهد الإنسان سوى حقيقته، أي ما يصنعه ويتجزه وما يقدمه يداه. إذ لا يشهد ذاته وليس الحق، ولذلك لا يتطابق الحكم مع الواقع، ولا الحقيقة مع الحق. فالحق بالإنسان أبداً عن الحكم، لأنه ينقل كل حكم. والحكم حائل أبداً عن الحق، ذلك لأن في كل حكم قدر من التشبيه. والنشبه أثر القات. وكل ذات معرض وهوى، والمرادة وخصوصية.

## أصل الحق

ومأساة أصل الحق أنهم يسعون إلى إحلال الحق على الأرض أي في الهنا والآن، ولي

(١) راجع المروعة ربيبة غيرار في هذه المسألة كما تعرضها هيلن فردين في «حق العقل» المصدر السابق، ص ١٩٨.

السكان والزمان. والزمان أحداث تتحول وتبدل، والمكان أشخاص وفترات. ومقارنة  
 الفاضل أنه يسعى إلى إقامة المدينة الفاضلة. ولا اجتماع دون سلطة أو دولة. والدولة لا  
 تنتمي إلى دائرة الفضيلة. فالفرق بين الفضيلة والدولة كالفرق بين القيمة والمصلحة أو بين  
 الخير والنفع أو بين الجميل والجميل. وبين الحق والحقيقي. لذلك يشعر أهل الفضل  
 بالغيرة في مجتمعاتهم وبين أقرانهم ويصلون إلى التوحد بأنفسهم. وأقصى ما يمكن أن  
 يبلغه الفاضل في سيرته أن يحضو حلو الحق ويكون على مثاله. إذ لا مطمع في ذلك الحق،  
 لأن الحق متصل عن كل وعصف، مفر عن الأقدار والأحداث، حلو من النقص والاختلاف،  
 ولأنه خائب، وما شاهد ليس سوى أسمائه وصوره، وآثاره ودلائله. ولذا، فالمستحق  
 حيلة الحق يشعر بأنه مغيب عن نفسه، لأنه لا يشهد من الحق سوى الدليل والأثر. وإلى  
 يسرى الباطن والظاهر، والذات والشاهد، والمثال والمثلول؟ فالحق حق والخلق خلق.  
 وأهل الحق في طلب مستمر وشوق متصل وهجرة دائمة. تسلمهم الشاغل مشاهدة النفس  
 وترويض الإرادة. فوجودهم بلا، وأحوالهم مزاجية. لا تهدأ نفوسهم ولا تلبس للربهم إلا  
 بمشاهدة الحق. والحق لا تتم ملاحظته إلا بالغزوف عن الدنيا والاتساع عن الذات.  
 فالهجرة إليه تتطلب الخروج من المخلوق، أي الانفصال عن الأكوان أجمع والاقطاع بالكلية  
 له. بحيث لا يعتمد على شيء سواه، ولا يرجع منه إلى غيره. مما سواه باطل وما دونه لا  
 حاصل له. وعلى هذه الحجة، فالدولة بطلان وهباء. لأن الدولة هي ما يحول ويدور بينما  
 الحق باق، ولأن الدولة هي تبعاً الواحد للآخر فيما الحق لا يرجع منه إلى سواه، ولأن  
 الدولة هي انشغال بما هو مشاهد بينما الحق خائب. فالخلق لا دولة له لأن الحياة النحفة  
 ليست هنا بل هناك. لا شك أن للحق ظهوراً كما يفلو أهل التصوف. والحق يظهر في  
 الأعيان. والدولة بما هي سلطة الفرد، فهي ذات وجود حقيقي، فهي بهذا المعنى صورة من  
 صور الحق ومجلد من محالها. ولكن الدولة، بما هي أمر مشترك ومبدأ جامع، ذات وجود  
 كلي. والكلي، بما هو معقول ومعلوم، دائمة ووحدة. فالأشياء تنمائي في المعلن إذ العقل  
 لا يدرك إلا الواحد. ولذلك ينزع الذهن في استخلاص الكلّي إلى استواء الكثرة  
 واستقطاب المتعدد. فالكلّي هو نمائي الكل في الواحد. والدولة، بما هي أمر كلي،  
 تعرض نفسها معياراً أوحده للحقيقة ولتتصّب كمرجع للحق لا مرجع سواه. والحق، وإن  
 كان كلياً، بما هو معقول ومعلوم، فإنه الكلّي<sup>(١)</sup> بما هو موجود. وإذا كانت فكرة

(١) فة فرق بين الكلّي والكل، إذ الكل يوجد في الأشياء، والكلّي يوجد في التصور بحسب طريق ابن

الوجود احتلت المقام الأول لدى الغربيين، فإذ فكرة الحق احتلت مركز المصدرة لدى الإسلاميين. والبحث في الوجود، بما هو وجود، أفضى إلى الذاتية والمباينة والوحدة، وعنى قيام الدولة. فالدولة تجسد الكلّي. والدولة تصنع وحدة المجتمع. والدولة تشمل الأفراد. وأما البحث عن الحق فقد أفضى إلى الاختلاف والمغايرة والتعدد، وعنى تعليق الدولة. فالاختلاف والمغايرة والتعدد تمنع الانطواء على أمر مشترك وتستبعد إذن قيام الدولة. لقد كان النظر في الوجود نزوعاً إلى حصر المعنى وتوحيد الدلالة. أما النظر في الحق فإنه سمي إلى توسيع الدلالة وتجديد المعنى. فإذ أن الحق يستغرق الوجود والعقل فهو الأحد والكل، والواحد والكثير، وهو الظاهر والباطن، والأول والآخر، والشاهد والغائب. فلا إمكان لحصره. لأنه «محدود بكل حده على نحو ما يذهب إليه ابن عربي. فكل نسب تحده وكل الكلمات تقول حقيقته وكل الألفاظ أسماء له. وهو يشمل كل صورة ويقبل كل حكم. ولا يعرف أحد منه إلا ما تعطيه ذاته، ولا يصفه إلا بما يشاكل عقله. ومهما بلغ بنا التجريد والتزويد قلن نسج الحق. والحق يسعنا جميعاً. فنحن في الحق وبه وله، والحق ليس فينا ولا يقوم بنا ولا يعطى لأحد منا. والحق أن يعرف الواحد منا بالآخر وأن لا ننفي بعضنا بعضاً. لذا قلنا أن الدولة والحق يختلفان ولا يتساويان.

فالدولة ترتفع الفرد إلى الواحد ولها مقام الكل. والحق هو الواحد والكثير، وهو الأحد والكل. كذلك فالسياسة قوة وتغيير وتقليد. والحق لقلب وتهدئة ونور وهدوء.

---

٥ - فكل يقوم في الموجوداته والكلّي في الحق والأول مباينة، فيما الثاني متساوية.

## نحو إعادة قراءة لإشكالية التوحش / التمدن<sup>(١)</sup>

أفق معرفي جديد

من المفارقات الكبرى التي تخرق عصرنا الحالي ونسب مأساته الحقيقية، أن البشرية المعاصرة كلما تسعت مدنتها وازداد تطورها، ازدادت مشكلاتها وتفاقت أزماتها. لقد أصبح عصرنا عصر العنف، بل «عصر الرحمة» كما لا يتوانى عن تسميته بعض الكتاب. وهو رعب يظهر على مستوى الدول والجماعات، كما على مستوى المصالح والأفراد. ويتأتى من مصادر مختلفة: نزاهد الإحساس لدى جماعات كثيرة بفقدان مصادر الطاقة أو الغذاء، الأكار المفزعة التي يحكى أن تنجم عن قنوت البيئة، تعاظم تقنيات القتل والدمار بما يلقى التصور، سباق التسلح وخاصة امتلاك الإنسان لثرواثة نووية فاددة على محور معالم الحياة والحضارة عن الأرض مرات عديدة. وفي الواقع، لا شيء في أوجه المدنية المعاصرة ينهى «إمكان إيجاد حلول للمشكلات تراكمت عاماً بعد آخر، ولأزمات يولد بعضها بعضها، ولا شيء يورث بالأطمئنان أو يعد بالسلام في عام يمزقه الصراع على المصالح واستقطاب القوى والاضطرابات الدامية التي نجوب أرجاء المعمورة. لقد انتهت الآمال التي علقها الإنسان على المدنية الحديثة للوصول إلى مجتمع الرقاه والسعادة، وتفوقت أسلامه ببناء عالم يسوده قدر من التضامن والسلام بين بني البشر. بل يمكن القول أن كل شيء يحدث على اليأس والندرة ويقضي إلى الخيبة والإحباط.

لقد ركزت المدنية الحديثة على سيادة العقل، غير أنها تركت الجنون والعش. وعملت على تخليص الفكر من سلطة الغيب والماوراء، غير أنها اصططعت من حيث لا تدري آلهة جديدة. وتمحورت حول الإنسان، إلا أنها تركته فريسة لأهوائه والعب. وتطلعت إلى تحرير الإرادة، ولكنها أغضت إلى مزيد من القيود والأغلال. كذلك فانحطت المدنية قد طورت استخدام التقنية على نحو لم يسبق له مثيل، غير أن الإنسان أصبح اعتماداً لكآلة بدلاً من أن

(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة دراسات عربية، العدد ٤ شباط ١٩٨٣ م

تكون هي ابتداءاً له<sup>(١)</sup>، ومرت من خلال الإنطلاقة العلمية الجيارة إلى السيطرة على الطبيعة والانتفاع بها، غير أنها توشك أن تدمر هذه الطبيعة وتفسدها؛ وعملت على مراعاة الثروات، غير أنها راقمت من جهة أخرى تقنيات السيطرة على الأجساد وتطويعها؛ ووجدت الإنسان بعيد من الرفاه عن طريق وفرة الإنتاج، إلا أنها تخلق من حيث لا تحسب فهماً من الاحتياجات لا سبيل إلى تلبيتها، وأخيراً لقد ادعت هذه الحضارة بأنها أقامت العلاقات بين الناس على أساس «التعاقد الحر» والتبادل المتكافئ، غير أنها ألوصلتنا إلى زمن العنف وتوازن الرعب، كما يقول هارودي<sup>(٢)</sup>. باختصار، يبدو أننا كلما زدنا تقدمنا، أظهرنا مزيداً من التوحش.

هذا التعارض الخافت بين ما آلت إليه حضارتنا على صعيد المعاش والمعلوم وما كانت قد بشرت به من الآمال العراض، يحمل العديد من المفكرين على إعادة النظر بالمسطلقات التي قامت عليها المدنية الأوروبية ويضعهم للعودة إلى الوراء، إلى الأصول الثقافية للإنسان المتمدن، إلى المراحل القديمة والغابرة من تاريخ البشر، أي إلى «البداية» ذاتها، لاستكشاف آفاق وإمكانات جديدة للتطور. وبالفعل، فإن طائفة من الباحثين وعلماء الإنسان قد شرعوا منذ زمن بإعادة قراءة تاريخ الحضارات، وهي إعادة مبعثها التشكيك بجملة المفاهيم التي كونتها العرييون عن أنفسهم وعن الآخر والعالم، وبشكل خاص مفاهيم التقدم والتخلف، والتطور والتأخر، والحداثة والتقليد... وهي المفاهيم التي انطلق منها الغرب في تنويع ثقافته، وكأنه مقياس التقدم ومركز العالم ومحور التاريخ بل أنموذج الحقيقة ومقياس الحق، الأمر الذي مرر للشعوب الأوروبية عزو العالم بعية احتضانه واستلاكه لوثيقه وسجنه.

وبالفعل، لقد فهم الغرب التطور وكأنه يسير على خط مستقيم ومتدرج<sup>(٣)</sup>، من الأقدم إلى الأحدث، ومن الأبسط إلى الأعمد، ومن الأدنى إلى الأعلى... ولذلك فقد ساوى الفكر الغربي بين التطور والحداثة، وساوى بين التخلف والقدم، وبين الانحطاط والتقليد.

(١) جابر هارودي في طبيعة المفكرين الذين يطلبون المسححات لعدالة التقادير التي يمكن أن تسفر عنها المدنية الغربية الحديثة، كما يبدو في مؤلفه الأخير: «عدا إلى الأمام»، وهو جزء الإسلام، رابع ترجمة أحد فصول الكتاب الأخير في مجلة «المفاهيم البيروتية»، عدد ١ نيسان ١٩٨٢ م، ص ١٣٨.

(٢) راجع «البداية»، لثاني مولانا، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، العدد ٥٣. ويضم هذا الكتاب مجموعة دراسات عامة العدد من كبرل الأندروبولوجيين المعاصرين، يقومون من خلالها بإعادة النظر في مفاهيم البداية والعدلية.

بحيث صير الأحداث زمناً هو الأكثر تقدماً ورقياً والأعلى قيمة، وصار الأقدم زمناً هو الأكثر تخلّفاً وانسقاطاً والأدنى قيمة. ولما كانت الحضارة الغربية هي الأحداث من حيث عبكورتها ومنجزاتها، فقد حسب الغربيون أنهم الأرضي والأفضل من بين شعوب الأرض، وأن مدنيّتهم متفوّقة على كل المدنيّات الأخرى، وأن كل ما سواهم ينتمي إلى عالم التخلف والقدم لئلاّ إلى عالم البدائية والوحشية.

هذه الرؤية هي التي أهدت تزعزع منذ زمن على يد بعض الأنثروبولوجيين، وبالأخص منذ كلود ليفي-سترواس. فقد وجه هذا الأخير منذ الخمسينات من هذا القرن، نقداً صارماً لتفكرة التقدم والمفهوم الغربي للتاريخ. وقد توصل هذا الاتجاه النقدي، من بعده، على نحو أكثر حذرية واتساعاً، خاصة عند يار كلاستر الذي رأى أن النظرة التطورية إلى التاريخ لا تظلمنا على حقيقة المجتمعات البدائية، وذلك بقدر ما تعكس نظرة الغرب إلى ذاته، أي بقدر ما تطلق في حكمها على العالم البدائي من المصطلحات والمعايير التي تستخدمها المجتمعات الأوروبية في النظر إلى ذاتها وتقويمها لها. لقد سمي كلاستر إلى «الانظمة بالآخر المتبادل بالبدائي»، فقاد ذلك إلى أن يطرح مشكلة التاريخ بمعيار جديدة، وأن يعقل السيرة الإنسانية من منظور جديد<sup>(١)</sup>، مما يعني في النهاية إعادة تعريف «المدنية» نفسها، كما يعني في الوقت نفسه إعادة الاعتبار للحضارات غير الأوروبية بعبارة إعادة تقويمها والتشاكلها. وبهذا فإن الإتجاهات الجديدة في الأنثروبولوجيا تفتح آفاقاً جديدة للمعرفة الآخر والذات معاً.

رب لائل يقول إن الأنثولوجيا، كعلم يرمي إلى دراسة الآخرة هي علم ملتبس، من حيث أنها تكونت في سياق الطلائع المشروع الغربي وتوسعه، وأنها قد تحيل آثار القوّة العرقية التي لا تنظر إلى الغير إلاّ بمنظار الذات. الأمر الذي يدعو إلى التشكيك بجدوى هذا العلم والسؤال حول مشروعته. وبالفعل، تخضع الأنثولوجيا اليوم لانتقادات فاسدة تطلق أسسها بالذات. ويخصّص جوهر هذه الانتقادات بأن الدراسة الأنثولوجية مسكوك عليها بالفشل، لأنها لن تفعل شيئاً أكثر من صهر ثقافات الشعوب البدائية لئلاّ للتقدم في قوالب

(١) لقد تطورت مع كلاستر نظرة جديدة إلى التاريخ ليرادها أن ما يضم المجتمعات هو موقعهم من مساحة الانضمام الاجتماعي وانظرتهم إلى طبيعة السلطة السياسية ونظامها. انظر توبمان لأصالة عند كلود ليفي-سترواس، «الأنظمة المتبادلة بالبدائي» (L'Antropologie)، الفرنسية، مايو، عدد ١، ص ٥١.

الفكر الغربي<sup>(١)</sup>، وبالتالي التصحية بخصوصياتها وأصالتها. وفي الحقيقة إن موقفاً كهذا يطلق من الله لا مجال لمعرفة الغرب أو الآخر، لأن كل معرفة به تعطي لا محالة إلى احتوائه، أي إلى مساواته بذات المعارف. والمآل المنطقي الذي يترتب على ذلك، أن يستحيل الاتصال بين الثقافات بما يعني الفرق في نزعة عقلانية كما ينع إلى ذلك ليفي - ستراوس. وفي الحقيقة، إن الأنثولوجيا ليست خيالاً بين اثنين لا ثالث لهما؛ إما احتواء الآخر، وإما استحالة معرفته. ثمة خيار آخر، هو «التعارف» بين الأمم والشعوب، حسب التعبير القرآني<sup>(٢)</sup>. وهذا التعارف إنما يسمح بالحوار بين الأنا والآخر، والانفتاح على المغاير والمختلف، ويكسب بالتالي العلم الأنثولوجي مشروعته.

ولما كانت الدراسة الأنثولوجية هي فيبحث عن البدايات، كما يحددها الأنثروبولوجي ستافلي دليمند<sup>(٣)</sup>، فإن العودة إلى البدايات هي محاولة لإعادة اكتشاف الطبيعة البشرية من خلال معرفة الطبيعة الأولية للإنسان. وهذه العودة تستند ضرورتها مما تعالجه البشرية المعاصرة من أمراض، وما يتكشف عنه عالمنا المعاصر من مظاهر يبدو أنها تمت إلى المراحل الطويلة من تاريخنا. «التاريخ هو مفتاح ذواتنا» كما يقول ديلمند. وكلما استغلنا الحاضر على الفهم، واستعصت مشكلاته على العقل، كانت العودة إلى الماضي أسراً لا تنقذ عنه لعقل هذا الحاضر وتديره. فمذنبتنا ضاعفت بما لا يقاس وسائل السيطرة والقتل والدمار، وحدائقنا ألحقت إلى اتهام التقنية للثقافة، وحولت المدينة المعاصرة إلى صحراء تكنولوجية، بحسب استعارة موحية للشاعر أدونيس. وهذه المفارقة العاسفة تحتم الرجوع إلى نمط من الوجود الثقافي تملكه «البداية»، وتندفعنا إلى التقلب من جذور حضارتنا ومن أصولنا الثقافية، حلة بذلك نلقي الضوء على أزمتنا الحالية، ونوصل إلى فهم لفصل لإنشائية الحديث. فما عاد اللاحق يفسر الحديث، والأدنى الأعلى، والأبسط الأعمق. وهذا المنهج في النظر تنجلي ليمتة الأجرانية (التفسيرية) في جملة من العلوم الإنسانية وغير الإنسانية، كعلم النفس وعلم الحياة وعلم السلوك والتربية. وكما أن عقل الجنون كان السبيل إلى عقل السوي، والعقل إلى الباطل (فرويد)، والمريض إلى الصحيح، والحيوان

(١) انظر مناقشة ليفي - ستراوس لهذا الموقف في كتاب: «القبيلة»، غرامس، باريس، ١٩٧٧ م، ص ١٠ و ٣٣.

(٢) سيأتي إيضاح هذا المفهوم فيما بعد.

(٣) «البداية» المصدر السابق، ص ١٥٧ - ١٥٨.



إلى الإنسان (كوتنراد لورنز)، يمكن القول أيضاً بأن عقل البدائي قد يفتح أمامنا الطريق إلى عقل الإنسان الحديث، وبالتالي إلى إنشاء مشكلات الإنسان الحالي. وهذه النظرة إلى الأمور لملي علينا طرح الأسئلة التالية: أين تكمن جذور أزمةنا الحالية؟ وإلى وجه الأشكال التي تعاني منه ثقافتنا؟ هل في كون البدائية لا تزال قائمة فيها ثقافتنا كلها اعتدقنا بأنها تخلصنا من سمات وحشيتها أو بدائيتها؟ أم على العكس، في كوننا خرجنا على طبيعتنا الأولى وفقدنا بعضاً من إنسانيتنا كانت امتثاله البدائية فيها، حسبما يذهب إلى ذلك دايمن؟<sup>(١)</sup> بيد أنه ما معنى التوحش والتبذير؟

### المجتمع ضد الدولة

يمكن القول أن الحرب هي أهم سمات التوحش والبداءة. هذا ما تدعّب إليه أغلب الدراسات الحديثة للمجتمعات البدائية. فقد لاحظ الرحالة الغربيون منذ لقائهم الأولى بالجماعات الوحشية، في بداية عصر النهضة، أن هذه الجماعات تعيش في تناهد دائم وفي قتال مستمر. وكان المفكر السياسي توماس هوبز قد عبر عن هذه الحقيقة بقوله الشهيرة: «إذا ما يسود المجتمعات البدائية هو «حرب كل واحد ضد كل واحد». وقد أكد هيلر كلاستر، وهو من أهم المعاصرين الذين قاموا بدراسات العنف البدائي، أن الخاصية الجوهرية للمجتمعات البدائية هي الحرب الدائمة. فالعرب، تشكل برأي الأنتروبولوجي الراحل، محرك المجتمع البدائي وحلة وجوده وشرعته الأصلية<sup>(٢)</sup>. وهذه الحقيقة لفتت نظر الشاعر العربي منذ القدم، فذهب إلى أن الكر هو القاعدة الأساسية للحياة الاجتماعية، أي للبداءة: وأحياناً على بكر أعيننا / إن السم نجد إلا أحياناً<sup>(٣)</sup>.

ولكن، إذا كان الاقتتال الدائم هو خاصية البدائية أو البداءة، فما هي طبيعته ورمزه؟ هل هو مجرد تعبير عن النزعة البدائية المتأصلة في النوع الحيواني عامة؟ أم أنه يعود إلى النقص من أجل الحصول على الخيرات؟ في الواقع، يستبعد كلاستر<sup>(٤)</sup> كلا السببين البيولوجي والاقتصادي، معتبراً أن العنف البدائي هو سياسي في جوهره، فالعرب البدائية هي المؤسسة التي تحافظ بواسطتها الجماعات الوحشية على تمايزها واستقلالها، والأداة

(١) راجع، أصل العنف والدولة، المعبد السابق، أغنيات العنف (هيلر كلاستر)، ص ٣١.

(٢) انظر، حسن تقي، زهدية ولي الإسلام، دار الطليعة، ١٩٨١ م، ص ٥٢ وما بعدها.

(٣) أغنيات المعبد، المعبد السابق.

التي تقسم من خلالها وحدها باستبعاد الانقسام من داخلها. من هنا فإن الحرب البدائية ترمي إلى محاربة الدولة والحؤول دون قيامها، بما تعنيه فكرة الدولة من الانقسام داخل الجماعة بشرية معينة بين أمر ومطيع، وسيد ومسود. فالسلطة في المجتمعات البدائية موجودة ولكنها محبذة إلى الغيب واللامرئي، أو أنها «مشاعة» إذا جاز القول، بحيث لا تسب لفرء دون آخر، ولا تختص بشئ دون أخرى. فليس يقتدر أي كان أن يدعي لنفسه حق إصدار الأمر والنهي، ذلك أن القرارات تعزى دوماً إلى الآلهة وإلى الأسلاف الأولين. ولقد أدرك ابن خلدون<sup>(١)</sup> من قبل هذه الحقيقة المتعلقة بحقائق التوحش في معرض تحليله للاجتماع البدوي، فذكر بأن من يغلب عليهم خلق التوحش يصعب اقتيادهم بعضهم لبعض، ولا بأنثرون بأمر أحد. وبهذا يكون ابن خلدون قد أعطى تعريفاً سياسياً للمظاهرة الوحشية، معاذة أن التوحش هو رفض الانقياد من واحد لآخر، أي رفض الانقسام بين أمر ومطيع، وبين سيد ومسود. إذن رفض الدولة ومعانعتها. ذلك أن من أحصى معاني الدولة كما بين ابن خلدون، قيام واحد من بين الناس بقدو على عليهم وقهرهم، ويقض من ثم على زمام الأمر ويفرض سلطته على نظرائه.

ولكن، إذا كانت الحرب هي القاعدة الجوهرية التي تحكم حياة الجماعة البدائية أو البدوية، فينبغي أن لا يفهم من ذلك أن الحرب هي حالة قتال فعلي يدور يومياً وفي كل مكان. وإنما هي ميل عام للقتال وحق مشروع لاستعمال القوة كلما دعت الضرورة لذلك<sup>(٢)</sup>. وهذا الحق يمتلك كل فرد لأنه لا توجد سلطة عامة منحصصة (الدولة) بتطبيق القانون والحفاظ على السلام. إن حالة الحرب الدائمة هي حالة قائمة إن لم تتم السيطرة عليها، ولذلك فإنه لا مناس لأية مجموعة قبيلة في أن تبحث عن الاستقرار والسلام. وربما كانت بعض القبائل الهنكية التي لا تزال تحيا على النمط البدائي الذي اعتادت عليه، أشد مسالمة من كثير من المجتمعات المدنية المعاصرة التي أصبحت مسرحاً للاضطراب ومبتلى للعنف. وفي الحقيقة، إن البدائيين ليسوا على «الحالة الطبيعة» كما تخيل ذلك هوبز. وإنما يحويون حياتهم وفقاً لنمط ثقافي خاص بهم يتكشف عن أشكال من الروابط والمبادلات، ويتضمن ضرورياً من الاعتقادات والطقوس والاحتفالات، فالحياة الوحشية لها مؤسساتها العامة إذن. وهذه المؤسسات يمكن تجديدها كآليات للدفاع والاستعمار العنفي أو إعلان

(١) راجع المقدمة، دار إحياء التراث العربي، ص ١١٩ - ١٥١.

(٢) انظر توضيح مارشل سافيلو لهندسة الثقافة: «البدائية»، المصدر السابق، ص ٢٩٢.

الحرب، كما يمكن استخدامها كوسائل لإلغاء الحرب والسعي إلى إحلال السلام، في الداخل وفي الخارج. والقول بأن الإنسان «كتب على أخيه الإنسان» لا يفر عن حقيقة البدائية، أو بالأحرى لا يستند هذه الحقيقة. فالبدائيون يقتلون من أجل هدف سياسي قوامه رفض منطق الدولة، أي رفض الخضوع لسلطة تفرض عليهم من الخارج. والبدائية هي في النهاية قرينة اجتماعية تنظم الوجود المجتمعي للبدائيين، إذن هي شكل سياسي لهذا الوجود. إن الاتجاهات المعاصرة في تحليل السلوك والفكر الوحيين، تكشف لنا أن العنصر البدائية ليست سوى ظاهر الأشياء<sup>(١)</sup>، وأن وراءها يكمن نظام دقيق يسمح بالقرى لشكل التضامن والموثوق والتحابب بين الأفراد، ويؤمن قدراً كبيراً من التكامل بين النشاطات الثقافية الرئيسية (التنظيم الاقتصادي، البنية الاجتماعية، الدين، ...). ويصبح مجالاً أوسع لتحقيق الشخصية بتجسد في الانتماء العضوي إلى الجماعة، وتعدد الأدوار والتبادل القائم على العطاء، وإثراء الفاصل بين الـ «نحن» والـ «غير»<sup>(٢)</sup>، بين المحسوس والمجرد، بين الرمز والرموز إليه، باختصار ذلك الأسس بالقرى الذي يشد الشخص إلى الآخر وإلى الطبيعة والعالم. من هنا ذهب بعضهم إلى تعريف البدائية بأنها «الاكتفاء الأمثل بالظواهر» (هلمهوف). ومن هنا ابتعد الفكر البدائي عن التفكير التحليلي وعن التعامل مع المفاهيم المجردة على غرار ما نجد في الفكر الأوروبي على نحو خاص. ولا يعني ذلك أن العقل البدائي هو عقل سابق على المنطق كما ذهب إلى ذلك ليفي - برول. وإنما هو عقل لا يختلف بجوهره عن عقلنا، وإن اختلفت المعطيات التي يعمل عليها والأساليب التي يستخدمها والتحليل التي يتكرها. فالمنطق أو المفهوم ليس في النهاية أكثر من تعريف إسمائي للوجود. وإذا بدأ العقل الغربي غير قادر على تفسير بعض مظاهر الحياة الوحشية، فإن ذلك مدعاة لإعادة النظر في معنى العقل نفسه وفي جملة المفولات التي يحفل من خلالها الكثيرة، ومن أهمها مفهوم المدن.

لغة وجهات مختلفة يمكن النظر من خلالها إلى مسألة المدن. فالكتابة والمهارات التقنية والتجارات العقلية والصروح العمرانية، تصاح جميعها كمعايير للحكم على درجة التمدن. ولكن هناك وجهاً آخر لم يعط الاهتمام الكافي من الباحثين في تاريخ الحضارات،

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٢) تلخص بذلك مبررات البدائية حسبما يستخلصها مدافلي دايكوت، «البدائية»، المصدر نفسه، ص ٢٧٥ وما بعدها.

ولنحني به نوع العلاقات التي تسود اجتماع البشر<sup>(١)</sup>. لا شك بأن الكتابة هي من أهم مظاهر المدنية، ولذلك بقدر ما يتم العدا من العقلول ويسهم في صنعها. ولا شك أيضاً بأن اختراع الأموات أو منتجات العقل، هي من أولى المقاييس للحكم على درجة الحضارة. وليس عبثاً أن يحدد الإنسان بأنه حيوان صانع أو عاقل. غير أن الإنسان هو حيوان سياسي أيضاً. وإذا كانت الثقافة هي العلامة المميزة للإنسانية عن الحيوانية، فإن كل نمط ثقافي يتحدد بطبيعة الخيار السياسي الذي يلجأ إليه المجتمع في تنظيم وجوده، أي ينظره إلى التصاب السياسي وموقفه من الانتماء الذي يهدده من الداخل والطريقة التي يصنع بها وجوده. وهذا المقص في النظر من شأنه أن يلقى إضاءة كاشفة على سيورة التمدن، إنه يسمح بتماثلها بتعابير جديدة حسبما يستخلص من أعمال كلاستر أو ساهلر بشكل خاص. ففي نظر الأول ليست الكتابة أو الثقافة أو الفكر العقلية هي المعايير الحاسمة للفصل بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المدنية. فالحاجد القاصل بين التوحش والتمدن هو سياسي في جوهره. وهو يتعلق بطبيعة السلطة في المجتمع، أي بالموقف الذي يلقه هذا المجتمع من الدولة بوصفها أداة لفصل السلطة السياسية عنه، أي بوصفها «العلامة المكتملة» على حصول الانقسام داخل المجتمع، بين من يقبض على السلطة ومن يخضع لها. من هنا ينقسم كلاستر المجتمعات إلى قسمين<sup>(٢)</sup>: مجتمعات ما قبل الدولة ويقوم تنظيمها على منع الانقسام السياسي، وبالتالي رفض الدولة (مجتمعات مطاعة للدولة)، ومجتمعات تسودها الدولة، وهي المجتمعات التي تتميز بالخضوع لفنون الدولة، وقبول الانفصال بين من يأمر ويطيع. ويصم هذا المنظور ذاته ببغى تناول مسألة العنف البدائي، أي وثيقة الحرب وهدفها. فإذا كان صحيحاً أن الاختلاف بين المدنية والوحشية، هو الاختلاف بين السلم والحرب حسب ميخائيل ساهلر<sup>(٣)</sup>، فإنه ينبغي التوضيح هنا بالقول: إن المجتمع البدائي يتشد السلام ويسعى إليه، وهو محارب بقدر ما يرفض منطق الدولة. في حين أن المجتمع التمدن لا يغفل من مظاهر العنف، وهو مسالم بقدر ما يخضع لمنطق الدولة. فالعرب لا تغفل إذاً من دولة الدولة كما أمرك ذلك هوبز، والبدائيون إنما يحاربون ليس لأنهم جميع أو يرقبون

(١) يذهب فرويد إلى أن الثقافة والمعرفة لا تكفيان لتحديد الحضارة، ولا بد من النظر إلى علاقات البشر المتبادلة للحكم على مستوى تحضرهم، انظر كتابه: «مستقبل وهم»، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ١٩٧٨ م، ص ٨.

(٢) وهي المنظرة التي يفرسها كلاستر في كتابه «المجتمع المصاب للدولة»

(٣) «البدائية»، المصنف السابق، ص ٢٩٢.

في الحرب، بل لأنهم يحورون نطقاً ثقافياً خاصاً بهم هو الذي يحدد مفهومهم للحرب والسلام. وبالمقابل فإن الذين يعيشون في الحضارات لا يحاربون، ليس لأنهم أقل ميلاً إلى الحرب من البدائيين، بل لأن السلام مفروض عليهم. وإذا كانت الحرب البدائية ترمي إلى استبعاد الدولة، كما بين كلاستر، أفلا يمكن القول أن الدولة، إذ تستبعد الحرب، تؤول إلى استبعاد المجتمع المدني وسحقه؟<sup>(١)</sup>

### توحيد المقسم

وعندما يمكن القول بأن المثنية هي في جوهرها بحث مستمر عن الحلول التي تبتكرها الجماعات الثقافية المختلفة لمسألة «التعارض» التي تخترق الاجتماع الإنساني، ونعني به إمكان الاختلاف والتعارض بين البشر. وفي الحقيقة، إن الأنماط الثقافية، الفارقة والتقليدية، التي تميّزت عنها تجربة هذا الحيوان العاقل الذي هو نحن، إن هي إلا أشكال مختلفة، ومت جميعها إلى تقديم أسوة على مسألة التعارض هذه.

فالحضارة البدائية تعمل من هذه الوجهة نطقاً ثقافياً حاولت من خلال الجماعات الوحشية أن تدير الانقسام الذي يتهدد كل اجتماع، وأن تصنع بالتالي الوحدة التي تجنبها العنف والافتتال. والميتولوجيا البدائية، بأكبرها على أن البشر ملذنون بوجودهم ونظام عالمهم وأشكال اجتماعهم إلى الآلهة والأسلاف الأولين، أي إلى مرجع يلج عازيهم، إنما هي تمثل ذهني للكيفية التي يعقل بها الوحشيون كيوثتهم السياسية، وتعبير مميز عن الطريقة التي يخفرونها في قالب الانشقاق بينهم، إلى أسباط وعيد حسيما بين ذلك مارسيل غرونيه.

وقد سعت الأديان التوحيدية، هي أيضاً، إلى أن تجمع البشرية تحت هوية واحدة: تنظيم حياة الجماعات الإنسانية وفقاً لمنطوق الخطاب الإلهي بحيث لا يكون الولاء إلا للحق الأعلى. وبحيث لا يكون لمة اعتراف إلا بالشرائع المولدة. ولو أخذنا على سبيل المثال التجربة الإسلامية أمكننا القول بأن هذه التجربة سعت، من خلال مبدأ التوحيد، إلى ابتكار حل لمسألة العنف الذي كان يسم المجتمع الجاهلي. فالوضعية الجاهلية، بما هي تناهد واقتتال، كانت تعني العجز عن الوصول إلى صيغة تجمع وتوحيد.

(١) الطراز: س. ورومانوف، وب. فيلزي، «الحركة الثقافية السياسية الحديثة»، ترجمة د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة، ١٩٨٢ م، ص ١٥٧.

وكانت الشريعة الإسلامية حولياً عن ذلك. فقدمت حقاً لمساواة الانقسام يقوم على التوازن بين القبلي والقبلي، بين المفقول والمفقول، بين الواقعي والرمزي، بين الأما والآخر. وقد تطورت الحضارة العربية الإسلامية على أساس من هذا التوازن. فظهرت أولاً إلى كل «حكم سلطاني» بوصفه يبتق من شرح ديني، لكي يحدد من حضور الناس بعضهم لبعض وتسلط الواحد منهم على الآخر. واعترفت ثانياً بالولايات القبلية أو العرقية ولكنها حاولت صهرها في ولاء أعلى وأوسع: الولاء للمواحد الأسد المتعالي. وأصبحت المجال ثالثاً لكثير الأقوال الشرعية بشرحها وتفسيرها أو تأويلها حسب الطرف والمقتضى. وأخيراً، فإن المدنية الإسلامية، وإن اختلفت من خصوصية الجنس العربي، أعطت دوراً مميزاً للغة العربية، فإنها ظهرت نظراً متطلحة إلى الغير وبعض النظر عن اللون والجنس وحتى المعتقد. وبمعنى آخر، فقد نظرت إلى الاختلاف بوصفه أداة للعارف حسماً نطقت به الآية ﴿وَيَتَلَفُّهُمُ شَيْئاً وَيَكِينٌ يَتَلَفُّهُمُ إِنَّ الصَّفِيَّةَ مَكْرُومَةً لِّأَنَّهَا تَتَلَفُّكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. والعارف يعتقد ما هو يعرف إلى الغير، فهو تعرف إلى الذات وسبيل إلى الوعي بها. فلك أن النظر إلى الآخر إنما هو نظر إلى الذات بمرآة الغير. والإنسان يرى في نفسه غير الآخر ما ليس براء في النظر المباشر إليها، على ما يرى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. وفي النهاية لا يفضل النظم شيء، والناس ولدوا أحراراً<sup>(١)</sup>. وهم نفراء في الخلق إن لم يكونوا أمتوا في الدين<sup>(٢)</sup>.

وكانت التجربة اليونانية قد توصلت إلى وضع صيغة خاصة بها لمعالجة العنف تقوم على أساس عقلي. ففي المدنية/ الدولة تبلور نمط ثقافي تميز بأمرين اثنين: أولهما أن بإمكان الفرد أن يسيطر على مصيره، والثاني أن دور الفرد يتحدد من خلال ارتباطه بالمؤسسة، أي بالثقافة المجردة، وليس بالمتاح القبلي أو ولاته السياسي أو قريته من الأكلية. وقد عني ذلك على صعيد الفكر، أن تتغلب نشاطات الإنسان وفقاً لمعطيات العقل حسماً بين ذلك مؤرخ الفلاسفة فرنسوا شاتليه. لأنه إذا كان العنف ينجم عن تضارب الأهواء واختلاف الآراء، فإنه ينبغي على الفكر أن يسعى إلى بناء خطاب يعترف به الجميع ويلبونه. فالرأي هو مظنة الخلاف حسماً بين ذلك أفلاطون لأنه لصيق بالارعة ويتعلق من الموقف الشخصي، ولا بد من تجاوزه إلى خطاب عام وشامل أي إلى خطاب العقل.

(١) وهو القول المنسوب إلى عمر بن الخطاب.

(٢) كما جاء في رسالة علي بن أبي طالب إلى مالك الأشتر.

وكانت الفلسفة حيوياً عن ذلك، ووصلها محاولة للارتقاء من مواقع الطن والرأي إلى مصاف البرهان واليقين. من هنا ذلك الارتباط بين المنطق والديمقراطية.

ومع إطلاقة العصور الحديثة، التي تمت باستعادة الأصول اليوناني بشكل خاص، تم التأكيد مجدداً على سيادة العقل، وانتقل محور النشاط من الفطرة الإلهية إلى الدائرة الإنسانية، ونوطد سلطان الدول، وبلغت المجتمعات أقصى درجات النسيب. والعقل، فقد انطلقت الحضارة الحديثة من أنه ينبغي أن لا تسلم بصحة شيء إلا وفقاً لقوانين العقل، ومن أن الفكر ينبغي أن يحكم العالم حسبما عبر عن ذلك هيجل. والعقل بما هو كلي، يسمح ببناء الخطاب العلمي والمعرفي، والعقل بما هو واحد يقضي بالشمول والعدالة والافتتاح على الآخر، والعقل بما هو ميزة الإنسان يقضي بأن هذا الأخير هو سيد نفسه وصانع تاريخه ومرجع ذاته. وهكذا، فقد استخدمت العقلانية في العصر الحديث بأنفس قدر من الاتساع والافتتاح والمرونة. كما تجلي ذلك في القفزات المعرفية التي شهدتها الغرب في جميع مجالات الحياة. وفي تطور التنظيمات الاجتماعية والسياسية على نحو لم يسبق له مثيل من حيث الدقة والتعقيد والفعالية. وباحتصار، كما تجلي في قدرة العقل العربي على تلقي ذاته وتجاوزها باستمرار.

### العنف قاسم مشترك

غير أننا لو أبعنا النظر في مسيرة كل من هذه التجارب الثلاث (الإسلامية، اليونانية، الغربية الحديثة)، لوجدنا أنها تمت جميعها في حطيم العنف والافتتان، وأن أي منها لم تستطع الخلاص من المظاهر الوحشية التي تلقى ظلالاً من الشك على تاريخ السدين، وتهدد بتفويض الصرح الحضاري الذي بناه الإنسان.

فالمدينة الغربية الإسلامية، بالرغم من قيامها على مبدأ التوحيد، لم تستطع تدارك الانقسام والفرقة منذ اللحظة التي انتهت عندها زمن الوحي. وكانت طوال تاريخها مسرحاً للتمزق والشقاق. وإذا كانت الشريعة حامت لتجمع ما غرق وتصلح ما انحله، فإنه سرعان ما دب الخلاف ووقع النزاع حول ما يقسم ويفرق ويبحث على الخلاف، أي حول السلطة والنصاب السياسي. وفي الحقيقة، إن الصراع على الخلافة، على امتداد مراحل، لم يكن يعكس الصراع للاستيلاء على السلطة وحسب، بل كان يعكس أيضاً التباين في النظر إلى المسألة السياسية ذاتها. وبالتحديد التباين في النظر إلى مقام العامل السياسي في الإسلام: من يقوم بالأمر ويضع الحد ويملك الحق في شرح النص وتفسيره وتطبيقه؟ ما معنى الخلافة

وما هي طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي. وهكذا تباينت المواقف منذ البداية وتفرعت الدلالات على الأصل باختلاف التأويلات. تفرقت الأهواء واختلقت الآراء، وتعددت الفرق والمذاهب، وكان ذلك سبباً لاختلاف السيوف والشقاق الأمة حينها أصبح ذلك الفلب الماوردي. لا شك أيضاً أن تنوع التأويلات دليل على غنى الأصل وحيوية الفكر. غير أن ما كان يشهده التاريخ الإسلامي في أحيان كثيرة من محاولات ترمي إلى تسييس نام للخلافة وإلى إقصاء الطابع الأيديولوجي على الوحي، أو إلى تعامي الخطاب الإنساني (السياسي أو العقائدي) مع الخطاب الإلهي، هذه المحاولات أدت كلها إلى حدوث الانقسام بين الدولة والأمة، وإلى تباعد المذاهب وانتشار الجماعة، ومن ثم أفضت إلى الجفاء والحروب بين الفئات والأقوام والفئات والطوائف، وأدت من ثم إلى تزيق الشرع وتفكك الأمة. وإنه لمن الغريب والمدهش حقاً أن النزاعات بين الجماعات المختلفة التي تشكل منها العالم العربي والإسلامي، كانت أشد وأدهى مما بينهم وبين غيرهم، وهذه الحقيقة تشهدنا حتى يومنا هذا حيث الصراعات على أشدها داخل هذا العالم، في وقت يشعر فيه أتباع أنهم مهددون في هويتهم الثقافية، أي في مصيرهم بالذات..

ولمّا يخص بالمدينة العربية، يمكن القول أن الأصحوية اليونانية التي تمثلت بالبنائى عذاب العقل لأول مرة في تاريخ الفكر، لم تحل دون انعطاف المدينة اليونانية وخرايبها. فالعقل الباحث عن الوجود وجوهره والمتقصى لأسباب الظواهر والسمعي إلى تحديد العدالة والفضيلة والعاكف على استخلاص قوانين الفكر، هذا العقل لم يكن مستخدماً لتبرير أي موقف والدفاع عن أية مصلحة (السياسية). وهذا العقل لم ينعكس كونه من النظر إلى الشعوب غير اليونانية بوصفهم عبداً أو برابرة، ولم تعصده معايير من الانتهاء إلى الشريعة اللاإلهية أو الفرق في مناهات التصرف.

أما الحضارة الغربية الحديثة، وهي بيت القصيد هنا، فإن مسيرتها تدل، على الرغم من فروعها العقلية وإبتداعها للبيروالية وطموحها إلى العالمية، تدل على أن العقل لم يكن بالنسبة إليها سوى تقنية، تقنية جبرية ولكن مقابل أهداف مشبوهة. ففي هذه الحضارة أزهى العقل في تربة العنف، وقامت الأنظمة الليبرالية على بحر من الدماء، ولجسد المظنح الكوني بمسائل الخراب والدمار. فهل ما زال الإنسان المتوحش يعيش داخلنا؟ وهل أننا نلتحق عصرنا جديداً من عصور الهمجية؟



لا شك بأنها لم تعد نخباً على النمط الروحي. لقد تجاوزنا البدائية أو البداوة منذ أمد بعيد، أي منذ أعيان الدول والممالك. والدول هي صورة العمران كما يقول ابن خلدون. غير أنه إذا كان من شأن الدول أن تضع حداً للاقتتال الأهلي باستهلاكها سلطاناً أعظم تهيمن بواسطته على كل قوة محتملة للأفراد والجماعات، فإن نشوء الدول وتوطيدها لم يشجعها في استئصال شأنة العنف الذي يميز المجتمعات الوحشية. فالاضطرابات الدامية تجوب الكرة من أقصاها إلى أقصاها، والحروب الحديثة تزداد قدرتها على الفتك والإبادة، والتشردم يقوى على الرغم من الدعوات إلى الجمع والتوحيد، والتمسك بالنصوصيات يبرز على أشد ما يكون... إنها صفات المجتمعات القديمة والحديثة والغارة. فالهمجية لا تزال قائمة، ولكن مع تغير في طبيعتها ومراحلها. كانت الهمجية لدى الشعوب الحسنة وحشية نومي، إلى رفض الخضوع والأذعان بين الواحد والآخر، وتقوم على حرب الجماعات ضد الدول والممالك، أما اليوم فإننا نشهد على ما يدر ضرباً جديداً من ضروب الهمجية، تقوم على حرب الدول ضد المجتمعات، ويرمي إلى إحكام القبضة على شعوب الأوراس لتطويع ناسها والميطرة على أقباطها.

صحيح أن الشعوب الأوروبية توصلت إلى إلهامة ضرب من السلام الداخلي بين أبنائها في ظل دولة كلية السلطان والمصور والعلم<sup>(١)</sup>. غير أن هذا السلام لا يعدو كونه جزئياً في حوض محيط من الحروب المستمرة والمتقطعة في سائر أنحاء المعمورة. فضلاً عن أن العنف احتمال كامن في صميم الحضارات الغربية يتفجر عندما تتاح له الفرص المناسبة والقنوات الملائمة. فالمجتمعات الأوروبية تعاني اليوم من العنف الضامت كما يقال، وهو عنف يفسره تحول الإنسان الحديث إلى حالة أو رقم أو قوة (بالمعنى الاقتصادي أو الفيزيائي)، أي إلى موضوع لنشوء دراسات أو لوضع برامج أو لرسم استراتيجيات. يفسره محاولة قسطنطين القرد وفقاً لمعايير قاتلة في موضوعيتها وحيادها وسمتها، وإلا شُبَّ إلى عالم الإنعراف أو الحنون. وهكذا جعلت الحضارة الحديثة القرد أعزل من كل حماية. فمحقت فرديته أمام جيروت دولة تطول سلطتها كل شيء، وألغته كل صلة حميمة بذاته وبالأخر.

(١) من الواضح أن العلم الكلي والقدر الكلي والمصور الكلي صفات تنسب إلى القادة الإلهية، وهي إذ تطلق على الدولة هناك، فبنيها ما أصبحت الدولة مرجع البشر لا الله، وبنيها ما أصبح المجتمع مرجع ذاته، لا العيب.

ونفتت على كل أشكال التضامن القديمة، وهذا هو السبب الأصلي الذي كمن وراء ظاهرة الإحتجار التي استلقت نظر الفكر الأوروبي منذ عركايم، وتعني به غيبط القرنية ومحاصرتها كما أمان من ذلك ميشال فوكو<sup>(١)</sup>. حقاً لقد تحولت الحياة في المدينة الحديثة إلى صحراء، مختلفة عن صحراء الطبيعة، صحراء من حتى الإنسان ومعهه.

وبينما كنا عالم البداوة حيث قرر الطبيعة وجدها باسم بئان القرنية وتكامل الشخصية وحتى الدلالة<sup>(٢)</sup>، نجد بالمقابل تقلص حرية الفرد وإلغاء دوره واعتراي الشخص الإنساني في العالم التكنولوجي، حيث تتكس ككل الأحجار والصفائح، وتزداد هيبة المؤسسات والقرارات، وتطغى منظومات الأرقام والأزوار. وإنه لمن الغريب والمأساوي أن الإنسان كلما تطور عالمه الحضاري والتكنولوجي أقترت إنسانيته، فهل كلما ابتعدنا عن وحشة الطبيعة ازدادت وحشة أو توحشت؟ وهل الإنسان الصانع أو العاقل هو سبب عظمتنا ومأساتنا في أي معاً؟

أجل، نمة هيبة جديدة تكمن في حرب من نوع جديد ضد البشر. تكمن في انتهاك المؤسسة للشخص البشري، وفي النظرة الحسابية للفرد، وفي التعامل القوي مع رغبات الناس وساجانهم. وبكلام آخر، إنها تكمن في احتواء الدول للأفراد والجماعات باسم العقلانية والبرسجة والتطبيع. وإذا كانت هذه الإشكالية تميز على نحو خاص المجتمعات العربية، فإنه مما لا شك فيه أن المجتمعات الأخرى لها إشكالياتها الخاصة. فمعارفها ذات طبيعة مغايرة وإن كانت تشارك الحضارة الحديثة بعض سماتها وتحمل أكثر أوبارها وتناجها.

### بداوة مقيمة

ولو نظرنا في عالمة الطقس، العالم العربي، لوحداً أنه لم يتوصل، على الرغم من مضي ما يقرب من القرنين على دخوله أو إخلاؤه في عالم الحضارة، إلى ابتداع صيغة الزمن له التوازن بين الأصالة والحاصرة، بين البداوة والحضارة. نمة عطف جامعي يعمل على شردمة القوى وتهدية الطاقات، وينجلي في هذه الحروب المتتلفة بين الدول والأقوام،

(١) انظر، كتبه الواردة المعرفة، جالساو، مارس ١٩٦٦ م، ص ١٨٢.

(٢) وإنه ليدو معنى أن تتجس أو تردهر في عالم الصحراء الرتيب لغة كالعربية يقوم المظاظ فيها على الجسار ويمير المعنى الذي يجسدها بالتصاع القسمة وحتى الدلالة.

والطوائف والملل. وهكذا بدلاً من أن «تعارف» الشعوب والقبائل، تقتل وتحترب، وبدلاً من أن «تتشارع» فإنها تناصب بعضها البعض البغضاء والمعدون.

إن التفكير بهذه الوضعية لا بد أن يوصلنا إلى الأصول، أي إلى بدولتنا، إلى حرب القبائل وحاراتها<sup>(١)</sup>. صحيح أن الأمور تغيرت كثيراً عما مضى، فصلاوات الرحمن لم تعد تشكل نسج علاقاتنا. لقد تدخلت خلافات القوي مع الخلافات القائمة على الولاء الإيديولوجي: القومي أو الطائفي، السياسي أو الطبقي، القومي أو العالمي. كذلك لم يعد نظام الملل والطوائف يشكل المؤسسة الوحيدة التي تؤثر حياتنا. نحن نتكلم لغة الحضارة وننسب إلى شعاراتها ومؤسساتها. وأخيراً فإن أهداف حروبنا يحددها منطق الصراع بين القوى في العالم. غير أنه بالرغم من ذلك، فإن آلية الحروب الداخلية هي أثر من آثار بدولتنا. فشرعة البدوة، بما هي تناهد واقتتال، لا تزال تطبع تصرفاتنا، ومنطق الطائفة بما هي نماير وانتعاد عن الآخر، يتسلل إلى قلب مؤسساتنا الجديدة، بحيث تبدو الحضارة مجرد «فكرة» أو «فلاح» يخفي أكثر التصرفات قداماً. نحن نكر على بعضها بعضاً، بدلاً من أن نكر على عدونا، ونستجد بالخير على بعضها بعضاً مثل الملك الفضيل، ونجهل فوق جهلنا كما أشهد عمرو بن كلثوم، ولا نرج لنفسنا ولو لمرة واحدة، ونعير أن الاختلاف بيننا قائم مضاعفة علينا من اختلافنا عن الغير على حد تعبير طرفة بن العبد. باختصار إننا نضطلع من الحرب قاعقة لتأكيد تمايزنا وصنع هويتنا، ونزهب إحوتنا في الداهل أكثر مما نرهب أعدائنا في الخارج. هذا الواقع هو الذي يوصلنا إلى الجلود لكي نغير بعضاً من سلوكنا. وإلا كيف نفهم هذا الإصرار على القطيعة التي تبثها إزاء بعضها بعضاً دولتنا وأحزابنا، طوائفنا وتجمعاتنا؟ وكيف نفهم هذه النزعة إلى المحافظة لدى أكثر الفئات تنسباً إلى الحضارة؟ وهذا اللجوء إلى الخير من سلوكنا لدى أكثر الأشخاص ادعاء بالمتعاصرة؟ وهذا المعجز عن التنوير لدى أكثر النجوم حديثاً عن التقدم؟ كيف نفهم هذا الميل إلى عدم الاعتراف بشرعية الآخر، بل هذا اللجوء منه والسعي إلى مقابلته سواء كان أجنبياً أو شقيقاً، مواطناً أو

(١) ألا يمكن القول بأن ما يجري في ملتقى هذه الميادين، وهي من أكثر المدن لحداً بتسيات الحضارة وطرحاً لشعارات التنوير، ألا يمكن القول بأن ما يجري فيها من قتال كل واحد مع كل واحد وكل طرف مع كل طرف، يحد إلى الذائفة أمام فاحش الظلمة، وحرب السورس، ولكن مع غياب مجموعة الضمائل التي كانت تميز السارك الجاهلي (الرفاء، البني، الكرم، العلم، ...) أو مجموعة الضمائل التي يدين لها الحضارة الإسلامية أن تهدي بها في صراع استعصامها «الصالح والفراسي» الترامم والنواصي، (القوى والتسامح).

وغيرها، حليفاً أو صديقاً؟ كيف نفهم ذلك إن لم نعد إلى منطق الشقاق والقمع، إلى منطق الهداية حيث نستطيع من بعض أعداء بعض، ونشن الحروب في الداخل لكي يغلب بعضاً بعضاً وينفخ الواحد من الآخر؟ إنه صخر الأخطاء - الأعداء من الوصول إلى صيغة التوحيد بين المنظم والمتآلف بين المختلف.

ولكن ينبغي القول هنا بأن حروب الداخل لم تعد تنفصل عن الحروب المسلحة من خارج فالحروب الداخلية ليست سوى وجه للحروب الخارج، وشكل جديد من أشكال الصراع بين الدول الكبرى والقوى العظمى، بل إنها حروب هذه الدول والقوى ضد الشعوب المستضعفة والمظلومة على أمهرها. وإنه لمن ناعسة الخط بالنسبة إلى أي طرفين (شعبيين، جماعيين، دوليين) ألا يقتلا في هذه الأيام، إذ أن الحرب ستطول بينهما وسيدوقان الأمرين إلى أن تستنفذ قواهما وتستهلك طاقتهما. وإنه لمن المشكوك فيه أن تكسب الغلبة لأحدهما إلا في الظاهر. ذلك أن الغلبة وإن تمت فإنها تعبر عن ميزان القوى الأعظم. فما من حرب تجري اليوم في الداخل، إلا وهي وجه لحرب تفرض أو تضط بواسطة أو بغير واسطة. وما من نزاع إلا يشتغل أو يصب في دائرة أكبر وأوسع. وهكذا لم يعد منطق الداخل يحكم النزاعات الإقليمية والحروب المحلية. ثمة منطق أعظم يفرض نفسه ويحكم اللعبة المحلية وفقاً لقواعده، إنه ما يسمى لعبة الأمم ونظام الاستقطاب وتوازنه الرعب. أملاً يعني ذلك أن زمن الحروب الأهلية قد بلغ نهايته؟ وأنه آن الأوان بلورة اتفاق جديدة للتخفيف؟.

وهذه القضية التي تعيشها المجتمعات التي لا تنتمي إلى المساحة الثقافية الغربية تترك أوجع التعاقب على سيرة تلك المجتمعات. فهي تمنعها من أن تنمو بشكل مستقل ومن أن تبني خياراتها وفقاً لثرائتها أو لأحتياجاتها ومتطلباتها. إنها تسهم في تهمز مولودها وتبديد طاقتها وشرذمة قواها وتشويه نموها وإفقادها السيطرة على مصيرها. وذلك على الرغم من كل مظاهر التحديث والتطور التي تشهد بها المجتمعات غير الأوروبية. ولو عدنا مرة أخرى إلى الواقع العربي أو الإسلامي ماذا نجد من أثر التحديث؟ ألا يمكن القول إن مجتمعاتنا تستخدم الصفات الإيجابية للتحداية كالعقلنة والأمانة والرمجة من أجل غرض حروب الداخل وضبطها؟ أو من أجل تضخيم أسوأ ما أنتجته الحضارة من قذاعة وقذاعة ومن جشع وتكالب على المال والسلطة؟ وإنه لمن الغريب جداً أيضاً أن المجتمعات العربية والإسلامية كلما انتقدت بأنها تعطلت أظهرت مزيداً من القوصى والتعاليب، وكلما سعت إلى الوحدة أو العلة برزت بشكل أوضح خصوصيات الجماعات المتعددة ولهاياتها،

وكلما صعدت إلى استخدام أوسع للتقنية شعرت بأنها أكثر عجزاً أو تخلفاً، وكلما نوي التهديد لها من خارج ازداختلافها وتشتتها. فهل يجمع الإنسان العربي الحالي أسوأ ما في البدانة وأسوأ ما في البخل؟

### كروية المشكلات

إننا لا نورد هذه الأقوال من قبيل التشاؤم أو تشييط العزائم، ولا محاولة متا لإلقاء التهم على الذات وتبرئة الغير أو العكس. فالمسألة لم تعد تلخص في وجود إرادة شريرة أو قوة شيطانية في الخارج أو في الداعل لتحمل تبعه مصائبنا وشروطنا كما يكره بعضهم، ولا هي تلخص في غياب الحرية كما يردد بعضهم الآخر. فالعلة تكمن في ظروفنا، وينبغي أن نبحث عن جذور أزمنا في متاهات حياتنا وفي طريقة نظرنا إلى الأشياء وفي أنماط علاقاتنا. فلنحزن أصداء أنفسنا بالندوة الأولى، ولي نغلب على واقعنا ما لم نع ذلك ونسبح إلى الله. ﴿ إِنَّكَ أَنتَ الَّذِي تَخْتَرُ مَا يَكُونُ حَقٌّ بَعْدَ مَا كَانُوا ظَاهِمِينَ ﴾ [الرعد: ٦٦]. إنها حقيقة ينبغي الاعتراف بها. حقيقة تكسيها بعضاً من مصداقها هذا السيل من الكوارث التي تحمل بناه بالرغم من كل الشغلات الجميلة التي رفعناها والأهداف النبيلة التي سعينا إلى تحقيقها.

وفي الحقيقة، إن تدخل الخارج والداعل، والمحلي والأجنبي، والخصوصي والعالمي، يدفعنا إلى القول أن التلاصق لم يعد مخصصاً بشعب دون آخر، أو مطروحاً على ساحة دولة أخرى. ولا هو يتناول ثقافة بعينها. وكلام آخر، لم يعد بمستطاع شعب واحد أو أمة واحدة أن تنهض بمعزل عن غيرها بأنياب التطوير الذي تشهده، أو أن تتوصل بمفردها إلى حثل شروط جديدة لإنسانية أفضل، فلا بد من تعاون الأمم وتضامن الجهود على الصعيد الكوني برمته. ما دام الكل يشترك في تحمل المساوئ الخطيرة الناجمة عن هذه الحضارة. صحيح أن الشر أهون من الخير، وجماعات، ثقافات، حلقوهم في امتلاك المال والسلطان والعلم، وتتفاوت مواقفهم على عارضة كونها وفي فضائه أيضاً. رسمت هذا الأمر مدعاة للتنافس والتزاع بينهم وإلى استخدام الصراعات ونشوب الحروب. وبالتالي فإن ذلك سيؤدي إلى تأكيد التمايز بين الشعوب والتركيز على الخصوصيات وإلى الرجوع إلى الذات والراث والتعشيش عن الجذور. غير أنه يمكن القول من جهة أخرى بأن ثمة قاسماً مشتركاً بدأ يوحّد بين بني الإنسان: ثمة متعلق ثقافي واحد بدأ يترك بصماته على كل جوانب الحياة الحديثة، ويشمل كل التجمعات البشرية، من طرق الكسب والإنتاج إلى طرق التفكير والإحساس، ومن وسائل التعليم والاتصال إلى أشكال التنظيم والاجتماع. وهذا

النمط يجر في النهاية إلى الاغتراب عن الذات والآخر والعالم، إلى تصفية الإنسان المعنوية والأخلاقية، أي إلى موت القرنية كما يقول فروتو. وإذا كان ذلك لا يعني بآفة حال بأن البشرية ستجده لا محالة إلى وضع تنصهر فيه الثقافات في هوية واحدة، فإنه يعني أن البشر أصبحوا سواء في معاملة التهمجية الجديدة وفي صنع المصير.

وإذا كان ثمة فائقة في العودة إلى غابرة وفديتها إلى ما حبيها من العادات البائدة في سلوكنا، والذي يفاقمنا من حيث لا ندري، وبأينا من خلقنا ومن بين أيدينا، قلعل ذلك يلقي الضوء على لزمتنا الحالية ويكشف عن جذور مشكلاتنا وعما أقعدنا إياه مديتنا القاتمة: أقصد ذلك الإتصال الحميم بالكانات والأشياء والرفق الكلي للارتقاء المتشكّلين في البداية، أو ذلك التردد والامتناع اللذين يطبعان البداية، أو ذلك الإحساس القوي بالنظام ولعل الجماعة وذلك الشعور العميق بالنقوى التي ينبغي أن يصدر عنه كل فعل، وعما يشكلان في الأصل جوهر السلوك الإسلامي والديني عامة، وإنه لمن بالغ الدلالة أن ينح البحث منذ زمن إلى إعادة اكتشاف البداية، وأن تطلق الدعوات اليوم للتفتيش عن سبل الخلاص في الحضارة العربية والإسلامية ذاكها، كما نجد عند غارودي على نحو خاص.

وعده العودة إلى الأصول الثقافية البدائية والقديمة، تكتسب أهميتها بالنسبة للمجتمعات غير الأوروبية، بقدر ما تمنحها قدرة على المقاومة الثقافية إزاء العزو التكنولوجي الغربي، ويقدّر ما لها من قدرة على التعرف إلى طاقاتها الكامنة واكتشاف إمكاناتها المبدعة، ويقدّر ما تفتح الطرق أمامها نحو حلول أكثر جاذبية وأكثر فعالية وجذوى، حلول تؤمن التوازن بين الطبيعة والثقافة، بين التراث والتجربة، بين البدوة والحداثة. غير أن هذه العودة لا تعني بآفة حال العزلة عن الآخر، والمطويع على الذات، وإلا تحولت إلى ضرب من التوجس. وكما أن المعاهدة مع الغير لن يكتب لها النجاح، لأن لكل ذات تاريخية مجالها الحميم والسحيق، كذلك فإن المعاهدة مع الماضي مستحيلة، لأنه ليس بمقدور القوم أن يتكرر. فالاستعادة لعمل آخر الزمن ونقل الأحداث وتوسط الآخر. لذا كل استعادة تطوي على ضرب من التأويل والمجازرة. وكل استعادة هي إعادة عقل للماضي. وكل استعادة هي اكتشاف متجدد للذات والغير معاً. فالتقاء الشخصي هو السبيل إلى العالمية بقدر ما يكشف عن أحد أوجه الكثيرة ويخرج الثقاب عن إحدى مقاربات العقل

## الدولة بين الطوبى والايدولوجيا<sup>(١)</sup>

### التعارض الأصلي

من البديهي القول أن لكل حضارة عالمية خصائصها وطرقاتها، وأن لكل جماعة إنسانية كبرى هويتها الثقافية التي بها تتماثل وتتميز عن غيرها من الجماعات الأخرى. ولا شك أن هذه الهوية تصدر عن رؤية أساسية وشاملة تكونها كل جماعة لنفسها من العالم والطبيعة والإنسان، وتتضمن شلماً من القيم ينظم الوجود الفردي والمجتمعي لهذه الجماعة. غير أننا لو أخذنا النظر في مسيرة كل حضارة، سيكتشف لنا عندئذ ما تنطوي عليه من تعقيدات وما تطرحه من مشكلات، وما تخضع له في تاريخها من تبدل أو تحول، وما تنتج من التشابه والباين. فالتخافة ليست المثلث مطلقاً مع الذات ولا هي متسق مطلقاً<sup>(٢)</sup> من الأسطة والأجوبة. إنها إشكالية قبل كل شيء. وعندما نقول إشكالية نقصد بذلك مجموعة المسائل التي تحاطبها جماعة معينة وكيفية تصورها وابتداع الحلول لها. قد تختلف ثقافة عن أخرى بطبيعة تعديلاتها، وبالشكل الذي تعبر فيه عن أزمائها، وبالطرق التي تسلكها في إيجاد الحلول لمشكلاتها. ولكن ما من ثقافة إلا وتقوم على ضرب من التعارض الأصلي الذي يشكل شرط نشوئها وتجددها. وإذا كان التماثل مع مبدأ واحد أو مع أصل أول هو سمة لكل الحضارات، إلا بواسطة هذا التماثل يتم التعرف إلى أخص ما تتميز به كل حضارة، فإن التماثل ينطوي على احتمال البايين والتنوع أي التجدد، وإلا فقدت الحضارة قدرتها على النمو والإبداع. ومن هنا يبدو التعارض سمة أخرى تشترك فيها كل الثقافات. إنه التعارض الملازم للجس البشري. فالكينونة هي قلق ومقاومة والاجتماع هو شقاق واختلاف. وإذا كانت ميزة كل حضارة تكمن في النهاية في الكيفية التي تعقل بها مجموعة بشرية معينة قائمتها وتشتمل هويتها، فإن هذه الكيفية لا تنفصل عن الطريقة التي تجانب فيها هذه

(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة دراسات عربية عدد مزودج - ١ - ٦، تشرين الثاني - كانون الأول ١٩٨٦ م.

(٢) كما يطلب إليه ج. فوك غروبولوم في كتابه: «عروة الإسلام الثقافية» (بالفرنسية)، عالميل، ١٩٨٦ م، ص ١.

المجموعة مشكلاتها وعلاقتها، أي لا تنفصل عن كيفية تصورهما للتعارض الأصلي الذي يطرئ حياتها .

ولأنه لمن قبل الحلم الذي يصعب تحقيقه، تصور «عصر ذهبي» تعيش فيه البشرية أو مجتمع من المجتمعات من دون مشاكل أو علاقات لا شك أن المجتمعات تعيش فترات من الاستقرار والازدهار لا تطرح خلالها على بساط البحث وعيها لماتها، وتتم في فترات من الانكفاء والركود تكرر فيها نفسها وتتوالى فيها أزممتها . إلا أن هذا الأمر قد يصحح على بعض المجتمعات القديمة أو الغابرة، التي كانت تعيش حياتها جهوداً طويلة على وثيرة واحدة لا تبدل فيها ولا تحول . ولكنه لا يصدق على مجتمعاتنا الحالية التي لم تعد تعرف، على ما يبدو، السبل إلى حياة المدعة والاستقرار . ولعل حصونا هو «عصر الأزمة» إذا جاز القول . إنه عصر لا يقر به للجماعة ولا للفرد أي قرار . فلم يعد الفرد يجد متسعاً لالفاظ أنفسه . إنه دوماً في عجلة من أمره، غير مطمئن إلى ما قد يجعله غداً من مخاوف وهموم . ولم تعد الجماعة مطمئن إلى أنها تجد من نفسها القدرة على إيجاد الحلول للمشكلات التي تعترضها . فالمشكلة تولد عن المشكلة، والأزمة تتجع عن الأزمة . إن الإنسانية المعاصرة تعيش طرزا من الحياة، وتقيم بين أبنائها أنماطاً من العلاقات، تفرص على الأفراد والجماعات على السواء أن يكونوا دوماً على حاك من الأهبة والاستعداد للمواجهة . ولا مناس في النهاية لأي مجتمع حالي أن يبحث باستمرار عن الصيغة التي تحفظ له توازنه وهويته، خاصة عندما يبلغ التعارض داخله مبلغاً يكاد يمزقه ويشتت . وعندما تستشري الأزمة التي يعاني منها إلى البعد الذي يهدد مصير وجوده .

### العلاقة بالأخر

في الواقع ، إن أرواب النظر من العرب المحدثين والمعاصرين يكادون يجمعون على أن إشكالية المجتمع العربي الحالية هي إشكالية الحداثة<sup>(١)</sup> . فالتعارض الأساسي الذي يسم الوجود العربي اليوم هو التعارض بين القديم والحديث ، بين الأصالة والمعاصرة ، بين الموروث والتكنولوجيا . . . ويحدد وجه الإشكال هنا بأن الأخر المتمثل بالغرب ، طرح رؤية جديدة للكون والإنسان ، وتقدم بمشروع تاريخي جديد حاول أن يفرضه على سائر

(١) وهو ما يمكن أن يستخلصه كل من يتبع كتابات كبار المطلقين والناحيين العرب . انظر على سبيل المثال ، إدويني ، بين الحداثة ، مجلة مواقف ، ٣٦ ، ١٩٨٠ م ، ص ١٤١ . وانظر أيضاً أنطون بلديسي ، المثلث العربي والديمقراطية ، مجلة المعرفة ، العدد ٣٣٩ ، دمشق ، ١٩٨٢ م ، ص ٢٧ .



البشر. وإذا كانت الحضارات طير الأوروبية تشترك مع الحضارة العربية والإسلامية في غيرها لأفاتها، في ضوء المشروع الثقافي الأوروبي، وفي مواجهتها لأزماتها في ظل التفوق والسيطرة الغربيين، فإن ردة الفعل على هذا المشروع تختلف بين حضارة وأخرى، وذلك تبعاً لمراحل أهمها بلا ريب تاريخ كل حضارة وعبراتها. وسواء نظرنا إلى التاريخ كعبء ثقليل يتركه السلف للمخلف، أو كإرث نافع لا يتفاد أساليب جديدة في مواجهة مشكلات الحاضر، أي سواء نظرنا إليه كعائق أو كمحفز، يبقى أن التاريخ هو مفهوم لنا من مفومات الشخصية، وحاضر مؤثر في نظرة كل جماعة إلى ذاتها وإلى العالم والأمر. وهو يسهم بشكل أو بآخر في إقرار الصيغة التي تؤمن التوازن بين الهوية والمغايرة، وبين الأنا والعالم. وفي الحقيقة، إن العرب لم ينفكوا منذ بداية العصر الحديث عن إثارة العلاقة مع ماضيهم وتراثهم. وهذه العلاقة كانت تستدعي كل مرة وكلما احتضت الأزمة وتعقدت الإشكالية، إعادة اكتشاف الذات، أي إعادة كتابة التاريخ وإعادة قراءة التراث. وإذا كان العرب يرمضه يحتل المغايرة والحداثة يقع في صلب إشكاليتنا الحديثة، فإن إشكالية المجتمع العربي والإسلامي القديم كانت مختلفة عن إشكاليته اليوم. لقد عرفت الحضارة الإسلامية في عصرها الكلاسيكي مرحلة من التألق والأزدهار، أطلقت خلالها على العالم بمشروع جديد، وامتدت إلى أحياء بعيدة، وشملت شعوباً وأرضاً متعددة ومتنوعة، واستطاعت إنتاج العلوم والمعارف لفترة طويلة، وهذا ما أكسبها قدراً من التفوق والعالمية لا ريب ليهما. وفي هذه المرحلة، لم تكن العلاقة مع الآخر (غير المسلم) تطرح إشكالاً أساسياً داخل المجتمع العربي والإسلامي. فقد كان على هذا المجتمع أن يرتب بالدرجة الأولى العلاقة بين الواحد والآخر ضمن المساحة الإسلامية نفسها، أي بين المسلم والمسلم. تلك كانت الإشكالية الأولى: راب الألفاق التي حدثت منذ البداية، أي حل التعارض بين القوة والأمة، بين الملك والدعوة، بين السياسة والشريعة.

### العلاقة بالدولة

وفي اعتقادي، إن نهما لإشكاليتنا الحالية ووعينا بملواتنا في مجابهة أزمتنا، هي أمور لا تفصل عن وعينا بتاريخنا وهي تصوراتنا للإشكالات التي يطرحها علينا. ولئن كانت «الحداثة» أزمتنا الكبرى، فإن التكنيفية التي تصور بها هذه الأزمة، لا تفصل عن كيفية تصوراتنا للإشكالات التي كانت تطرحه علينا فيما مضى وحدة الأمة أو شرعية الدولة. وبمضئ الأمر، إن محاولة ترتيب العلاقة بيننا وبين الآخر، اليوم، هي المرجح الآخر لمحاولة ترتيب

العلاقة بيننا وبين أنفسنا. ومن هنا تبدو المسألة السياسية أحد أوجه إشكاليتها، إذ لم تقل الترجمة الأثير لها. ومن هنا أيضاً تتضح أهمية ومشروعية إعادة النظر بمسألة الدولة، انطلاقاً من النظرة العربية والإسلامية لها.

تجدر الملاحظة، بدءاً، إلى أن بعض الغربيين المهتمين بالمسألة السياسية، يرون بأن الدولة الحديثة بدأت تتحول إلى الكلتانية<sup>(١)</sup> بأشكالها المختلفة. وفي مجال الممارسة ليس من الصعب أن يلاحظ المرء كيف أن العنف يلهم حالياً على العلاقات بين البشر، ليس فيما سمي زوراً وبهتاناً الشعوب الوحشية أو البلدان المتخلفة وحسب، بل أيضاً في صميم الحضائر الأوروبية نفسها. وإذا كان ذلك من جملة الأسباب التي تحمل على «إعادة اكتشاف»<sup>(٢)</sup> المسألة السياسية عامة، فإن علينا من الأسباب والعوامل ما يجعل الفحص عن هذه المسألة أولى وأوجب: فالحروب الأهلية والتراعات الطائفية والإقليمية تدرك كيان الأمة وتهلك جسدها، خاصة وأن هذه الحروب والتراعات تستمر كما يلاحظ البعض «عودة المكثبات الجماعية»<sup>(٣)</sup>، كما تتجلى ذلك من خلال ظهور الخصوصيات الإقليمية أو بروز النزاعات العرقية أو التأكيد على الهويات الطائفية.

لا شك أن مسألة الدولة عولجت منذ القدم. فالسلطة أمر ملازم للاجتماع البشري، والدول ظاهرة من ظواهر العمران على حد تعبير ابن خلدون. غير أنه ليس كل الذين فكروا في أمر الدولة أو تناولوا واقع السلطة، قد اهتموا بالبحث عن «مفاهيم الدولة» أو سعوا إلى بلورة نظرية في الدولة. وهذا النقص في الالتفات إلى الجانب النظري في معالجة الدولة، ينمو بارزاً بشكل خاص في الفكر السياسي العربي حسبما يلاحظ ذلك المؤرخ المغربي عبد الله العروي<sup>(٤)</sup>. في الواقع، يمكن التمييز بين الجاعات ثلاثة في الموقف من الدولة، هناك الموقف الطوباوي الذي يحلم أصحابه ببناء فردوس أرضي يحقق للإنسان السعادة القصوى. وهناك من جهة ثانية الموقف الأيديولوجي الذي يمثلته الدعاة الذين لا هم لهم

---

(١) يمكن تعريف الكلتانية هنا ببساطة على أنها غياب الدولة على الفرد والمجتمع، وتشمل السلطة على مختلف نشاطات الحياة، ونسبها إلى أدنى العلاقات والتفاصيل.

(٢) وهي المفهمة التي نقب انتقدهم إليها الجماعة التي تشرف على إصدار مجلة «ثير» (L'Esprit) الباريسية، أمثال كلود ليفور ومارسيل غرويه وكوردليوس كاسينورياس.

(٣) انظر حلدسي، المصدر السابق، ص ٢٤.

(٤) انظر كتابه «مفهوم الدولة». وهذا الكتاب يشكل مرجعاً نبيئاً لا غنى عنه لكل من يبحث في مسألة الدولة. وهو يدل على رصانة البحث وعلمية الطرح وتصبح المقال عند العروي.

سوى الدفاع عن واقع الدول وليرير قيامها، أو الدعوة لإقامة دول بديلة عن الدول القائمة. وأخيراً هناك نظرة إيجابية تنظر إلى الدولة كأمر واقع لا مجال لانتكاره، مهما كان الموقف الذي تولته منها، سواء قبلناها أم رفضناها، وسواء أحببناها أم كرهناها. وأصحاب هذه النظرة لا يرمون إلى إعطاء أحكام قيسية في الدولة بقدر ما يرمون إلى البحث عن ماهيتها ومعلوماتها.

## الطريق

لقد حددت الطريق بوصفها النظام الأمثل الذي لم يتحقق ولا يمكن أن يتحقق في أي زمان ومكان<sup>(١١)</sup>. ويمكن القول، بصورة مجملة، أن أصحاب الطريق يتبنون المثال الخلفي على الواقع السياسي، ويبحثون عن القيمة الفضلى التي ينبغي تجسيدها لا عن المنفعة التي ينبغي تحصيلها، ويتطلعون إلى الغايات العليا التي يجب بلوغها لا إلى الحاجات العادية التي ينبغي ملئها. إنهم لا ينظرون إلى الدولة كهدف بحد ذاته، بل كوسيلة للبلوغ هدف أسمى، أو كتطبيق اجتماعي لتحقيق مثل أعلى، باعتباره كدالة لتحقيق المجتمع الكامل والسعيد لبني البشر. وفي الواقع، يمكن التمييز بين أكثر من اتجاه داخل النظرة الطويلوية، وذلك حسب طبيعة الهدف الذي تجسده الدولة. ويفرق العروبي<sup>(١٢)</sup> بين مقاليتين: المقالة الأولى تقر أن الغاية المقطرة للبشر ليست من عالم المراتب، وأن الحياة الدنيا هي بمثابة تجربة تساعد المرء على الانفصال عن قوانين الجسد لكي يتجهيا للحياة الآخرة، حياة السعادة الأبدية. وما الدولة سوى تنظيم اجتماعي قصصطنع من أجل الوصول بالإنسان إلى الغايات الروحية التي من أجلها وجد. أما المقالة الثانية فإنها تقر بأن غاية الإنسان لا تخرج عن نطاق هذا العالم. فالإنسان هو وليد الطبيعة. وهو يعتقد ما يعمل على اكتشاف قوانينها وتقليدها، فعده بالوسائل الضرورية لسد حاجاته البدنية والفكرية، وساعده بالتالي على تحقيق أهدافه في المعرفة والرفاهية والسعادة. وما الدولة سوى ظاهرة تنولد حسب قانون الطبيعة ليبلغ الإنسان بواسطتها ما يتشده من أهداف. ثمة التبعاتان إذن: اتجاه ما وراقى واتجاه طبيعي. ولا جدال في أن الاتجاه الأول غلب على الفكر السياسي الإسلامي. إلا

(١١) راجع بشأن ذلك، القانوس الفكري والفنني للفلسفة، من تأليف لالاند (Lalande) ص ١٠٤ طبع في (Utopie).

(١٢) نقس هنا بتلخيص ما كتبه العروبي حول مقالتي المقاليتين يمكن الاطلاع على التفاصيل في كتابه مفهوم الدولة الصغير السابق، ص ١٢ - ١٤.

فيما تدر، سواء عند المتكلمين والمفكرين، أو عند الفلاسفة والصوفية. أما الاتجاه الثاني فقد ترك تأثيراً واسعاً في الفكر السياسي الغربي على امتداد تاريخه. ذلك أننا نجد عند السوفسطائيين، كما نجد عند فلاسفة القرن الثامن عشر:

ومع أن الاتجاه الطبيعي يقع على التضييق من الاتجاه الماورائي في فهم الطبيعة والعقل والأخلاقي، فإن الاتجاهين يشتركان في نظرتيهما إلى الدولة كما يقرر العروبي، إذ يجعلها وسيلة لا هدفاً، ويخضعها إلى قانون يتدلى عليها. فكلاهما يصور الفرد خارج الدولة ويفصل بين المجتمع والدولة. وكلاهما يعطي الأولوية للأخلاق على السياسة، وكلاهما يصدر عن فهم واحد للفرد والاجتماع. والحقيقة أن أصل النظرة الطوبوية للدولة يكمن في فهم التناقض داخل الفرد والمجتمع، وجعله بين الفرد والدولة، أو بين المجتمع والدولة. وبسبب هذه النظرة، الفرد طيب بطبعه والجماعة سيئة بذاتها. أما الشر فزاده يتلوى من جهة الدولة. من هنا يتدخل أصحاب المشاريع الطوبوية إمكان قيام مجتمع تتلاشى فيه كل المتعارضات وتتحل كل الإشكالات، مجتمع يسود فيه الأمن والسلام ويتحقق فيه الرخاء والرفاء. إنها نظرة مثالية إلى الفرد لا تأخذ بعين الاعتبار طبيعة الواقع ولا شروط الحياة. فهي تتعاضد عن التناقض الذي يعتدل داخل الفرد بين الخير والشر، بين العقل والشهوة، بين القيمة والمصلحة<sup>(١٦)</sup>.

في الطوبى يقدو الإنسان «ملائكة» ولا يحد إنساناً تتحكم به قوانين الغريزة والرغبة، أو لوعة اللاوعي والأوهام، أو منظومات الرموز والعلاقات. وفي الطوبى يتم القفز عن مسألة لا يمكن تصور اجتماع ولا سلطة من دونها. إنها مسألة الانقسام الاجتماعي، مسألة الانفصال الذي يفرم بين المجتمع ونفسه<sup>(١٧)</sup>، والذي هو مصدر كل سلطة محتملة. وفي النهاية لا تقصح النظرة الطوبوية في المجال لفهم الدولة. بل هي تتضمن انتفاء الحاجة إليها. وإذا كان الفكر السياسي القديم قد تميز بقسم منه وبجانب منه أيضاً بالترعة الطوبوية، فإن هذه الترعة تظهر في الفكر السياسي الحديث بأشكال وأسماء مختلفة، سواء في الترعة الثورية أو في الترعة القوضوية. وبالفعل فالطوبى تتخاطع مع فكرة التفسير الذاتي الحديث مثلاً. ففي كلا الحالتين ينبغي أن تطعم الدولة المجتمع وتتحل فيه. وفي كلا الحالتين يصور مجتمع غير منقسم على نفسه. لا شك أن إشكالية التفسير الذاتي تختلف عن

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٧) راجع، أصل المبدأ والدولة، بين المعنى وجذور الدولة، المصدر السابق، ص ٤٩.

إشكالية المجتمع الطوباوي كما صورته الفلاسفة. فالصحاب السير اللاتي يطمحون إلى نشوء علاقات إنساني فيها كل سيطرة، ويتخيلون مجتمعاً يزول فيه التراتب، بحيث ينتج الجميع سوية ويفرون أو يطعمون سوية، ويسكنون احتياجاتهم سوية...<sup>(٩١)</sup> بينما لم يتخيل فلاسفة القروس زوال التراتب والفاضل، أو الرقابة والسلطة من المجتمع الفاضل. ولكن في كلا الحالين يُعزى الشر والفساد إلى طبيعة الدولة والسلطة: إما إلى إرادة شريرة تصد طبيعة البشر، وإما إلى قصد حيث يستلب الناس والمجتمعات حقيقتها، وإما إلى طبيعة تصبها أقلية لإحكام سيطرتها. وفي كل الأحوال تبقى مسألة ماهية السلطة وعلاقتها بالمجتمع من دون جواب متفق، لا يفر عن مطلق التوزيع وعن وقائع الاجتماع وحقائق الفرد.

هذه النظرة التي كانت في أصل تخيل بعض الفلاسفة للجمهوريات المثلى والمدن الفاضلة، وكانت الباحث على محاولات البعض الآخر منهم الاتجاه نحو «التوحيد»، هي التي تشكل اليوم أساساً للتفكير البعض بقيام مجتمع يشرف فيه كل البشر على إرادة شؤونهم، ويشارك فيه الكل في اتخاذ القرارات وإصدار الأوامر. إنها أيضاً ذات النظرة التي تنطلق منها بعض التفكاه والمصوفة، في رفضهم مطلق الدول التي عاشوا في ظلها، وفي انصرافهم عن الحياة العامة واتخاذ طريق الخلوة والزهد.

### الجمهورية المثلى

لا مرأ أن كل حديث عن نظام اجتماعي أمثل يعيدنا إلى أفلاطون. ففي كتاب «الجمهورية» نشر على أهم المحاولات لرسم ملامح مجتمع كامل. ولا بد من التنبية بدماء أن تفكر أفلاطون السياسي يطوي على جوانب واقعية لا يمكن التغلب من أحبتها. خلافاً لما قد يظنه البعض. فإذا كان الفيلسوف اليوناني قد نطّل إلى ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع، فإنه بحث في نشأة الدولة ونظر في أمر الدول التي عاصرها، وبدل محاولات عملية لإصلاح الأوضاع السياسية. والأهم من ذلك كله أن أفلاطون انتهى في بحثه عن معنى العدالة إلى أن العدالة لا تعرف في إطار الفرد، بل في الإطار الأوسع الذي هو الدولة.<sup>(٩٢)</sup> فلا صلاح في نظره للفرد إلا في دولة عادلة، ولا مجال بالتالي عند لفصل بين

(٩١) انظر كتبه الوفور: السياسة وحقوق الإنسان، مجلة لير، العدد ٧، ١٩٨٠ م، باريس، ص ٣٨.

(٩٢) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة طاهر زكريا، دار الكتاب العربي، ص ٨٩.

الأخلاق والسياسة. ولكن أفلاطون بالرغم من إعطائه الدولة صلاحيات واسعة من حيث إشراكها على تنظيم المجتمع وتربية الفرد، قد اشترط في النهاية تسليم الدولة للفيلسوف الذي يمتلك هذه الأهلية لتنظيم المجتمع الأمثل ولإدارة الدولة العادلة، باعتبار أن الفيلسوف يتعشق المثل ويدرك الخير بالذات ويحب حياة العقل ويقف على مبادئ الأشياء. لا شك أن أفلاطون أدرك أن الناس ليسوا جميعاً فلاسفة، فحوارهم لختلف وتفاوت. فمنهم من معدن الذهب، ومنهم من معدن الفضة، ومنهم من معدن النحاس. ولذلك ميز الفيلسوف اليوناني في جمهوريته بين طبقات ثلاث في المدينة، تبعاً لقوى النفس الثلاث: طبقة الحكام وتقابل القوة العاقلة، طبقة الحراس وتقابل القوة الغضبية (الإرادة)، طبقة المنتجين (الصناع والزراعي) وتقابل الشهوة. وجعل كل طبقة تعيش حياتها وسعادتها حسبما تؤهلها لها طبيعتها. وتطابقاً من هذا التمييز سمح أفلاطون للمنتجين أن يقدروا الأموال والمقارن والأسر وأن يستأثروا بالخيرات المادية. بينما منع على الحكام ذلك. فالذين يسلمون إدارة المدينة لا يحق لهم أن يشتروا شيئاً من سيرات الحياة الدنيا، حتى لا تلهيهم منع الحياة عن المهمة الموكولة إليهم، ولكي لا يفتقروا المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، فتفسد الدولة، وحتماً يتحول الحكام من حداة للمدينة إلى طفلة وأعداء لها. فعلى الطبقة المادية (الحكام) أن لا تلمس ذهب الأرض، لأنها تكفي بما وهب الله من صفاء الجوهر وبقاء المعدن. إنها تستعصم عن «ذهب البشر» - فالذهب الإلهي الذي وضعه الله في نفوس أهلها<sup>(١)</sup>. وهكذا حلم أفلاطون بدولة يحكمها أناس يتعاملون معاً في الإنسان من حيوانية، ويتعاملون مع العقل ويعتزلون بالحيمة الإلهية. لم يرفض صاحب «الجمهورية» الدولة ولم يتصور حالة اجتماع بلا دولة. ولكن تصوره للدولة بقي امحاضاً لمجال الطوبى، بالقدر الذي يميز فيه الدولة لشخصان مجردون عن شروط الحيمة، ويتزهدون عن الأهواء والشوائب، ويترفعون عن النظائر والتغالب.

### المدينة الفاضلة

بانطلاقاً إلى المجال العربي والإسلامي، نلحق فوراً إلى المعنى «المدينة الفاضلة» للفارابي كأ نموذج أساسي إن لم يكن النموذج الوحيد لتنظيم اجتماعي أمثل. وفي الحقيقة، إن مدينة الفارابي أقل واقعية إن لم نقل أوعلى في الطوبى من جمهورية أفلاطون. وإنه لمعاً بلغت النظر بشكل بارز أن مؤلف «آراء أهل المدينة الفاضلة»، لا يستخدم نتائج

(١) المصدر نفسه، ص ١١٧ - ١١٨.

ملهوم «الدولة» من ضمن المفاهيم السياسية والاجتماعية التي يستخدمها كالمدينة والأمة والملة والطائفة والجمع. . . وهذا دليل واضح على أن الرجل كان يبحث في الأصل عن هدف يتجاوز الدولة، هدف ليست الدولة بالنسبة إليه سوى وسيلة. وهذا الهدف هو بلوغ الإنسان الخير الأقصى والكمال الأخير. وهو إذ يتناول في فلسفته الاجتماع والرفعة والنبوة، فلأجل أن يبين السبل التي تساعد على تحقيق هذا الهدف الأسس، الذي يحفز للإنسان سعاده القصوى. والسعادة القصوى لا تتم برأي القلاوي إلا إقبالها على نفس الإنسان مرتبة من «الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة»، أي إلا إذا صارت إلى حال من المشاركة التامة<sup>(١)</sup>. فالتعاون (الاجتماع) والملة (الدين) والحكمة (الفلسفة) والرياسة (السياسة)، هي أمور ضرورية لكي يحقق بواسطتها الإنسان كماله الكثرة، وبشكل أحسن لكي يهبط إلى كماله الأخير وإلى سعاده الأخروية، حيث ترتفع النفس في التعميم الأبدي من حجاب تحققها كجواهر معقولة، وكقوى نظرية خالصة، لكي تصبح مؤهلة للإتصال بالكائنات المشاركة.

لا شك أن الناس ليسوا كلهم حكماء ولا أنبياء. وليسوا كلهم من ذوي الطباع الفاضلة. فاعمل المدينة يتعاملون في أفعالهم وفطرتهم، ولذلك فإنهم يترتبون حسب قدرتهم على تصور الحقائق أو تنفيذها<sup>(٢)</sup>. فعملهم من تصورات الحقيقة بنفسها ويعرفونها بصفات أنفسهم وبالبرهان، وهؤلاء هم الرؤساء الأفاضل الذين يجمعون بين الفلسفة والنبوة، فيتصلون بالعلو الأعلى ويتلقون الوحي منه. أما سائر أهل المدينة، فإنهم يعرفون الحقيقة بمشاكلها ورموزها ويحاكونها بما هو الأعراف عند كل طائفة وحلقة. وكلما قربت المشاكلة من الحقيقة، قربت بالإنسان مرتبة من المراتبة الأولى وعظمت سعادته، وازداد حظه في الرتبة وقل تصيبه من الخدمة. والعكس صحيح، فكلما بعدت المشاكلة عن الحقيقة، بعدت بالإنسان مرتبة من المراتبة الأولى وقل حظه في الرتبة وازداد تصيبه من الخدمة. وهكذا تشكل المدينة «الفاضلة تراتبية»<sup>(٣)</sup> يتدرج من أكمل المراتب وأعلى درجات السعادة حيث الرتبة الفاضل، مدنى المدينة، الذي يحدد معنى السعادة وينفذها بالقول ويعرشد

(١) القلاوي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق اليم تادو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩ م، ص ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧، ٩٨.

إنها بالفعل، فيلسف الآراء التي ينبغي أن يعلمها أهل المدينة والأفعال التي ينبغي أن يفعلوها حتى يؤموا السعادة الحققة، نزولاً إلى أدنى المراتب وأخصها، حيث من لا قدرة لهم على تخيل أدنى القابلات، ولا رؤية لهم ولا في أمر من الأمور. وهؤلاء يجب أن يخبروا ولا يخذلوا، وأن يكونوا مرؤوسين أبداً وفي كل شيء.

إن نظام المدينة القاضية كما يصفه الفارابي ليس كله من عالم الطوبى... ولكنه ينطوي على قواعد تمتد إلى عالم الواقع. فمبدأ «التراتب» الذي تبني المدينة القاضية على أساسه، هو المبدأ الذي تنظم بموجبه كل الاجتماعات. والطوبى إنما تكمن في تصور مجتمع لا تقوم بين أبنائه سوى علاقات أقدرة، أو مجتمع قادر على أن يمارس الرقابة على نفسه بالكلية. إن التمييز بين الأعلى والأدنى، والعلاقة العاصوية بين رئيس ومرؤوس، هما حقيقتان لا يمكن تجاهلهما في فهم أي سلطة من السلطات - وحتى لا يكون التراتب احتياطاً صرفاً. فإن الفارابي يبنى هذا التراتب على مبدأ «التفاضل»، تتفاضل الفطر والبيئات. ففي المدينة يترتب الناس ويتفاضلون وفقاً لما أعدوا له بالطبع وبالهيئة الإزائية<sup>(١)</sup>، أي وفقاً لاستعداداتهم الموروثة وملكاتهم المكتسبة، فيتأمن بذلك ما يسميه الفارابي «الاستئصال»<sup>(٢)</sup> الذي هو شرط العدالة. أي أن يترتب الإنسان في المرتبة التي يستلحقها وينال الخير الذي يستحقه دون غيره. ولعل تأكيد الفارابي على مبدأ الاستئصال هو الصورة المعكوسة لواقع عصره، حيث التقلب والتهاجر اللذان كانا يسودان علاقات الدول والأفراد، كما يتبين من أقوال الفارابي في المدن المضادة للمدينة القاضية<sup>(٣)</sup>. ومبدأ الاستئصال يذكرنا بمبدأ «الكفاءة» الذي هو مفهوم من مقومات العدالة حسبما يتصورها الفكر السياسي الحديث، والذي لا يزال يشكل مطلباً اجتماعياً في كثير من الدول وبالنسبة إلى العديد من المجتمعات. كذلك فإن ما يشرطه الفارابي فيمن يتولى الرئاسة من صفات استثنائية، ليس أمراً متافياً بالقدر الذي يخالفه البعض. فالتنين أسسوا الاجتماعات وبنوا الدول ووضعوا الشرائع والسفن للأعم والمطل، سواء سمي ذلك سياسة أو نبوة، دعوة أو ملكاً، كانوا من ذوي الطباع القابضة والملكات النادرة. وقد شرط الفارابي ذلك في الرئیس الأول. أي في الشخص الذي يشهد على يده الاجتماع تحولاً حاسماً واستئنافاً جديداً.

(١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٩.



ولكن يمكن القول ، بالرغم مما تقدم ، إن نظرة الفارابي إلى السياسة هي نظرة مثالية في الأصل . وتكمن النزعة المثالية في فهمه للأخلاق والاجتماع والسياسة ، وفي تحديد السعادة . لقد تصور أبو نصر أن الكون مبنيٌّ ومثاله العقل ، وأن النفس هي جوهر عقلي ، وأن الرئيس هو الفيلسوف المتشغل على إتمام الاتصال بالعالم العلوي<sup>(١)</sup> ، ولذلك تقوم السعادة عندنا على تحقق العقل في الإنسان ، وحيروته جوهرًا مطلقًا ، أي على تلك الإنسان . والاجتماع في المدينة أو أي اجتماع آخر كامل ، هدفه وصول الإنسان إلى هذه الغاية . والرئاسة هي التي ترشد الإنسان وتقوده نحو غايته . ومع أن الفارابي تحدث بواقعية عن المبادئ التي تحكم علاقات أهل المدن الجاعلة والصالحة ، فإنه يسلط من تصوره للاجتماع والسياسة أي احتمال للتنازع والانقسام ، ويستبعد مسألة العنف التي طرحها كل سلطة . فالسعي وراء الخيرات المادية كسلامة الأبدان والثروة والتمتع بالملكات ، هي سعادة مزيفة ، والتنازع والتغالب يميزان أهل المدن الفاسدة .

وهكذا وضع الفارابي للاجتماع والسياسة غاية تتجاوزهما وتبطلهما . لقد تصور الفرد خلوعاً من أي تناقض بين مآزعه المختلفة ، وفهم الاجتماع خلوعاً من الصراع على المكاسب والمصالح ، ونظر إلى الرئاسة كزهد في المتاع لا كشهوة إلى السلطة . فبنى بذلك مملكة للتصالح في الزهد . ولكنها مملكة تتم في النهاية عن الأمل والرجاء بالأفضل ، وتعتبر من عدم الاستسلام إلى صفاة الواقع وحرارته . فالطوبى تصدر عن شعور بالتجاوز لا يمكن بناء سياسة نافعة من دونه . وستبقى حيلة لا مجال لاكتادها ما لم يكف الإنسان عن التخليج والحلم .

وإذا كان هذا هو موقف الفارابي من سياسات عصره ، فإن بعض المفكرين العرب لم يكونوا أقل منه رفضاً واحتجاجاً . فبعد أن انتهى العصر الإسلامي الأول ، وحتى قبل ذلك ، أثر من العلماء الاستيغاف عن المشاركة في الحياة السياسية ، والامتناع عن اتخاذ موقف من الصراعات الدائرة حول قضية الخلافة ، فانسرفوا إلى الاهتمام برعاية الحليته ونشر العلم ، إذ هالهم ما شهدوه من أمر الفتن التي وقعت في الإسلام والخلافات التي دبت بين أهله ، وزعزع ثقتهم بالسياسة أن يتحول نظام الخلافة إلى «ملك عضوض» . وقد طور هذا الموقف فيما بعد على يد بعض المتصوفة الذين سعوا للتخلص بطريق فردي ، فاعتزلوا حياة المزلة والزهد وعبروا عن رفضهم للسلطان بغي الذات والتوحد مع الحق . وعند هذه النقطة

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

يتقاطع الاتحاد الصوفي والاتجاه الفلسفي، فيشتقي أرياب «المشاهدة والمكاشفة» مع أصحاب «اليقين والظن» عند مفهوم «الإشراق»، كما صاغه فلاسفة المشرق، ويصيح «الزهد» الذي يميز الطريقة الصوفية بـ «العزلة» التي تميز السلوك الفلسفي عند مفهوم «التوحّد» كما صاغه فلاسفة المغرب، وبالتحديد ابن باجة. فقد تحدث هذا الأخير عن صوب من صروب الاختراب أشار إليه الصوفية في آقوالهم، وهي الحالة التي يشعر فيها بعض الأفراد بالقرية داخل المدينة، «أنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم، فهم غرباء في أوطانهم، قد سافروا بأنفسهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان»<sup>(١٦)</sup>. وهذه الحالة تستدعي برأي ابن باجة أن يدير الإنسان نفسه بنفسه ويبحث عن معادله بفرده، فيألف مع ذاته ربيعي عالمة الخاص عندما لا يمكنه إصلاح ما قدس من حوله، وهذا هو معنى «التوحّد».

لقد حلم الفلاسفة ومجتمع لا حاجة فيه للدولة، كما يتضح بشكل بارز عند ابن باجة أيضاً، وهو الذي يعتبر أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طيب ولا قاص (حاكم)<sup>(١٧)</sup>. فهي لا تحتاج إلى الأطباء لأن أفعالها صواب كلها، فلا يغتني أهلها بالأغذية الضارة، وهي لا تحتاج إلى الحكام لأن المحبة تجمع أهلها فلا نشائس بينهم أصلاً.

ولكن، إذا كانت المدينة القاصلة صعبة التحقيق، فإنها ليست مقطوعة الصلة بالواقع. فهي تضمن قدرأ من «التنظير» لهذا الواقع لأنها علوم على «مراقبة الواقع ومناقشتها، ومن ثم تسعى إلى إقرار نموذج يمكن مقارنة المجتمعات القائمة به، لتبين ما تحتوي عليه من الصلاح والفساد»<sup>(١٨)</sup>.

والذلك فإن الطوبى، إذ ترفض الواقع، فهي تعبر عنه بصورة معكوسة أي تطمح إلى إقرار ما ليس في الواقع، فتحل الخير محل الشر، والعدل محل الجور، والنظام محل الفوضى... ولكن قد تؤدي الطوبى من جهة ثانية إلى تكريس الواقع بدلاً من تبديله. ذلك أن تحليل نظام لا سيطرة فيه هو السيطرة بعينها. ولعل أبلغ نقد يمكن أن يوجهه البعض للذين يحلمون بمجتمع لا سلطان فيه، نثر عليه عند مفكر سياسي معاصر هو كلود ليفور.

(١٦) رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق وتقديم محمد طحري، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٦٩، ص ١٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤١.

(١٨) ورد هذا القول لـ «جورج صوبل» في «عاشق القاموس الغني والفقير للفلسفة» المصدر السابق، ص ١٧٩.

يقول لوفرو<sup>(٢١)</sup>: «من يحلم بإنهاء السلطة بتخيل مجتمعاً يطابق مع نفسه بصورة عقلية... وطريقة في الإنتاج والسكن والاتصال والاجتماع والتفكير والشعور والتعليم تنبع من نمط واحد في العيش»، أي بتخلي في النهاية منظوراً واحداً يعال على كل الناس وعلى الأشياء. وهذا المنظور ليس في النهاية سوى معادل للسلطان، سوى مملكة محكومة بفكرة الاستبداد. ولذلك غالباً ما يؤدي المشرع الطوباوي إلى تقوية السلطة بدلاً من الحد منها. فتقلب عندئذ الطوبى إلى إيديولوجيا على ما يقول المروزي<sup>(٢٢)</sup>. فرفض الدولة بالكلية لا يغير شيئاً من حقيقة الوضع القائم، لأن الدولة ستبقى موجودة، والدعوة لإلغائها تعادل في النهاية الدفاع عنها وتبرير أفعالها.

## الأيديولوجيا

إننا لا نقصد بـ «الأيديولوجيا» هنا الرؤية الشاملة للعالم التي تتحدد من خلالها سياسة أو أمة أو شعب نظرتها إلى نفسها وإلى الغير، إلى الطبيعة والإنسان، إلى الدين والدنيا... والتي تشتغل على مختلف العلوم والمعارف والطقوس والممارسات<sup>(٢٣)</sup>. وإنما نقصد بالدرجة الأولى المذهب السياسي أو الفكري (فلسفي، كلامي) الذي يرتبط بفرقة أو حزب أو فئة اجتماعية. وبهذا المعنى يمكن القول إن الأيديولوجيا هي عبارة عن منظومة الأفكار والقيم والمبادئ التي تسعى إلى تحقيقها جماعة ما، أو جملة المواقف التي تدعو إليها وتدافع عنها، أو مجموعة الوسائل الكلامية (أساليب المحاجج)، والعملية (أساليب التنظيم) التي تستخدمها من أجل تحقيق أغراضها. قد توسل الأيديولوجيا العلوم والمعارف والتقنيات المختلفة، غير أن الأيديولوجي يعمل قبل كل شيء على تصورة القضية التي يلتزم بها والمبدأ الذي يعتنقه، ويهتم بتبيان صواب رأيه وبخلاص رأي الخصم، دون أن يكون حاجسه التحقق من صحة الوقائع أو التدقيق بالمواقف أو التحري عن الحق. إنه يلتزم من «الدعاية» بالمعنى الذي ورد فيه هذا اللفظ في الفكر السياسي العربي القديم. لقد حفل التاريخ الإسلامي بالعديد من المفكرين الذين لعبوا دور الدعاة، سواء منهم الذين كانوا ينظرون للدولة القائمة ويبحثون عن مشروعيتها الدينية، أو الذين كانوا يمارضون السياسات

(١) راجع مقالنا: «السياسة وحقوق الإنسان»، المصدر السابق، ص ٣٩.

(٢) مفهوم الدولة، المصدر السابق، ص ٦١٤.

(٣) راجع العديد من الأيديولوجيات عند دراستنا لثالثي في «التاريخ الأيديولوجيات»، الجزء الأول، مكتبة هاشيت، ١٩٧٨ م، ص ١٠ و ١١.

السائدة وينظرون لدول بديلة. وبإستطاعتنا أن ندرج تحت حاية الفكر الأيديولوجي جانباً من جوانب التجربة القفوية، كما يمكن أن ندرج بشكل خاص النتاج الكلامي على اختلاف طرقه ونوعاته. «فالمشكلم» همه الرئيسي صورة النفسية التي يلتزم بها، وهاجسه الأصلي سيجالي صرف، كما يستخلص من مختلف التعريفات التي أعطيت لعلم الكلام. وقد أدرك الغزالي هذه الخاصية في الكلام، فاعتبر أن هذا العلم لا يشفي ظليل من يشد الحقيقة، لأنه يرمي إلى «استخراج مشائخات الخصوم»<sup>(١)</sup> أكثر مما يرمي إلى طلب الحق بذاة. لقد تكون «الكلام» في سياق الصراع السياسي على الخلافة، وشكل أداة في المبعترك العقائدي، ووقف أحياناً لخدمة السلاطين والخلفاء. ولذلك قد لا نعتز في النظرة الكلامية إلى الدولة على بحث جدي عن طبيعة السلطة أو ماعية الدولة، سواء عند الفرق الباطنية كالإسماعيلية وإخوان الصفاء، أو عند فلهاء الأشاعرة ومكتلمبهم كالبخاري والمبلاقي. فلقد نظر بعض الفقهاء إلى الدول التي تعاقبت على الخلافة، بوصفها خلالة حقيقية، أي بوصفها دولاً استند إلى الشرع، ونظروا إلى القائمين عليها من خلفاء أو سلاطين وأمراء بوصفهم من أولي الأمر الذين ينبغي طاعتهم. وهؤلاء كانوا يطلقون أسلاً من متطلق الالتزام بقضية سياسية، وكانوا موظفين لدى السلطان أو مكلفين من قبله للقيام بمهام سياسية. لذلك قلب على كتاباتهم الطابع الأيديولوجي، ولا يمكن أن نعتز فيها على ما يلتقي الضرء على إشكالية الدولة الإسلامية. فالالتصاق بالشيء بمادل ونفسه تماماً، أي بمعنا من فهمه والوقوف على حقيته. قد يقال إن هؤلاء كانوا يدافعون عن استمرارية الدولة الإسلامية إزاء ما اعتراها من انشقاق وفرقة. وكانوا ينظرون بواقعية إلى ضرورة السلطة والولاية حفاظاً على الأمن وتأميناً للمصالح وصوناً لوحدة الشرع، غير أنهم كانوا يحوضون في النهاية معارك أيديولوجية ويحتلون مواقع في الصراعات السياسية الدائرة، ولم يأملوا في الأغلب تجلربهم الخاصة ولا أحوال دولهم. وشتاق بين الالتزام بقضية وحدة الدولة وبين فهم واقع هذه الدولة، فالالتزام بعيداً سياسي قد لا يترافق مع فهم الواقع السياسي. والاعتقاد بالشيء قد يكون عائقاً يحول دون إدراكه أو فهمه. وقد يقال أيضاً إن المفكرين لا يمكنهم التجرد من خصوصياتهم وانشغائهم السياسية أو العقائدية، غير أن لزياب النظر والتحقيق يكون عاجسهم دوماً وأبداً أدرك حقائق الأمور على حد تعبير الغزالي. ولئن كان لكل مقال إظهار الأيديولوجي، فمنة لوق بين أن يحمل المفكر لواء أيديولوجيا معينة، وبين أن يبحث

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، القلعة الدولية للدراسات، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٦.

بحرية أيًا كانت التصورات والرؤى التي يتأثر بها أو المواقف والرغبات التي يصدر عنها.

## شرعية الدولة

لا شك أن موقف الفقهاء أو المتكلمين من الدولة الإسلامية متفاوت. وقد لا يصبح الحديث عن موقف ظاهري واحد. فلم ينظر كل الفقهاء إلى الخلافة على أنها طريق لن تتحقق إلا إذا انقلب طبيعة الإنسان، أي ما لا يمكن حصوله إلا بجملة. فمن الفقهاء من لعب دور «الداعية» الذي سخر فكرة الخدمة للخلفاء<sup>(١)</sup>، ومنهم من سعى إلى إيجاد المبررات النظرية والأساسية الشرعية للدولة التي كان يقوم على علمها، ومنهم من تجاوز ذلك إلى البحث لا عن شرعية الدولة وحسب، بل أيضاً عن مشروعيتها ومفهوميتها. قد يكون من الجائز القول إن النظرة الفقهية إلى الدولة، تصدر في واقعها عن طوباوية دينية كما يقول العروبي. ولكن النزعة الطوباوية متأصلة في النفس الإسلامية عامة إن لم نقل في النفس البشرية. ذلك أن جميع المسلمين ينظرون إلى الدولة بمنظار الخلافة ويحكمون عليها من خلال زمن الوحي. غير أن ذلك لن يجعلنا نعدّ أو لن نعتصم بالأخرى من التمييز بين المواقف المختلفة داخل الاتجاه الفقهي، للتعرف إلى الجوانب الواقعية في الفكر السياسي الإسلامي. وبالفعل، فإن بعض المتكلمين مع قيامهم على عدمة الخلفاء والتزامهم بعيداً الدفاع عن شرعية الدولة الإسلامية، قد تجاوزوا ذلك، إلى النظر والتأمل، إلى القميص والاعتبار أو إلى التصبحة والتفد. وهذا ينطبق على موقف الأديب والمؤرخين الذين ألفوا في الآداب السلطانية وكتبوا في تصحيح الملوك والخلفاء، كما ينطبق على بعض الفقهاء الذين كتبوا في صفات الدول وقوانين الحكم. ولعل أبا الحسن الماوردي كان يجمع بين مختلف الاتجاهات. فهو لم يقتصر على الدفاع عن الدولة العباسية والبحث عن سند شرعي لها، ولم يكتف بتوجيه النصيحة والنقد، بل تخطى ذلك إلى البحث في طبيعة الدولة الإسلامية بوصفها دولة خلافة. لقد تأمل الماوردي التجربة السياسية في الإسلام، ونظر بحسن فطنة إلى أحوال عصره، وهو في ذلك، لم ينظر إلى الخلافة نظرة طوباوية. قد يكون الماوردي صاحب مشروع سياسي كالقلاوي وإخوان الصفاء. وقد تنطوي مشروعه على

(١) قد ينطبق هذا القول على مفكر مثل البيهقي. وهو ما ذهب إليه الباحث المغربي سعيد بنسعيد في دراسة له عن الماوردي «دولة الخلافة»، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص ٦٦. وفي الواقع، لقد استندنا إلى هذه الدراسة في حديثنا عن الماوردي. انظر تفصيلاً لها في كتابي: «مداخلات، دولة الخلافة بين المشروع والمفارقة»، دار الثقافة، بيروت ١٩٨٤ م.

منوع مثالي، ولكن هذا الفقيه نظر إلى الدولة نظرة إيجابية، قوامها الاعتراف بمشروعية الدولة الإسلامية كما تعققت في التاريخ، أي الرجوع إلى تاريخ الإسلام نفسه للبحث عن مصدر التشريع، أو لإيجاد المعبررات الشرعية والعقلية للنظرية السياسية، بحيث يكتسب التاريخ في هذه الحالة ضرباً من المشروعية والمعقولة<sup>(١)</sup>. وإذا كان هذا الفهم للتاريخ الإسلامي يقضي بالاعتراف بشرعية كل الدول التي تعاقبت على تولي أمور المسلمين، باعتبار أن ما حدث تاريخياً هو مشروع تمام المشروعية، فإن الماوردي، مع إقراره بشرعية الدول الإسلامية، وبشكل خاص شرعية الخلافة العباسية، سمى من جهة أخرى إلى نقلها والعمل على تغييرها، لقد رفض هذا الفقيه صورة الخلافة كما كانت عليه في عصره. وهي صورة كانت على درجة من السوء والفساد تجلبا برأيه في ضعف السلطة وتوزيعها، كما تجلبا في اختلاف السيوف والكلمة. وإذا كان الماوردي يطلق في تفكيره السياسي من مبدأ وحدة السلطة واستمراريتها<sup>(٢)</sup>، فإنه بحث في مسائل مهمة تتعلق بطبيعة الدولة الإسلامية. لقد تطرق من جهة أولى إلى الحديث عن نشوء الدول والممالك، فذكر أن الدين هو أصل كل مملكة، محاولاً بذلك أن يربط بين الصعيد الديني والصعيد السياسي. وأطلق من جهة ثانية على مسألة الانقسام، فذكر أن التنازع والاختلاف لا بد أن يقعا في كل ملك وأمة. ويشرح الماوردي ذلك برده إلى أحد عاملين: إما «المخالفة في الرئاسة» وإما «المخالفة في الدين». أما المخالفة فإنها تنجم عما يستتبعه الملك من التهور والتفكوك، وما يقتضيه من الميل إلى الدنيا والحرص عليها، فيبعد الحكام بذلك عن الدين الذي هو أصل الملك، فتتفرق الأهواء وتختلف الآراء. وأما المخالفة في الدين فإنها تعود إلى ما يقتضيه كل كلام بطبعه. وخاصة الكلام الإلهي. من فروع التأويلات وغروب التفسير. وهذا الاختلاف في التأويل يؤدي هو أيضاً في النهاية إلى اختلاف الآراء وتفرق الأهواء، الذي هو السبب في اختلاف الأمم وانشقاقها<sup>(٣)</sup>.

غير أن الماوردي، وإن وضع يده بشكل مدعش على جذور الانقسام، فإنه ينظر إلى الاختلاف والتنازع بوصفهما مظهرين من مظاهر الفساد في الدول والممالك، لما يفضيان إليه من نشأت السلطة وتجزئتها، ومن تفرق الدين والمواق الشرعية. لا شك أن الوحدة هي

(١) المصدر نفسه، ص ١٠ و ٦٩ و ٩٢ و ٩٣ و ٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢ و ١٧٣.

مطلب بل حاجس عند كل جماعة أو ملة أو أمة. ولكن هناك فرق في تصور «الوحدة» بين موقف وآخر، وبين نظرة وأخرى. وفي الواقع، لقد نظر الفقهاء دوماً إلى الدولة من خلال وحدة المذهب. وهذا يعود إلى طبيعة النظرة الفقهية. فكما أن رجل الكلام يهتم أولاً بآيات صحتها وأنه يظلال رأي الخصم، يهتم الفقيه أولاً بآيات شرعية موقفه ورأيه مقابل عدم شرعية الموقف الآخر والرأي الآخر. وكما أن الأول ينظر إلى المخاير بوصفه خطأ أو بدعة، ينظر الثاني إلى المخاير بوصفه غير مشروع. قد يكون الماوردي أكثر الفقهاء الأشاعرة انتقاداً على المذاهب العرفانية والتيارات العقلية العصرية، وأكثرهم واقعية في النظر إلى طبيعة الدولة والحكم، وأصلهم إدراكاً لطبيعة الانقسام. ولكنه لا يخرج في النهاية عن الإطار الفقهي في تفكيره. وفي تصوره لوحدة الدولة. ولعل المقارنة بين الماوردي والقارائي في هذا المقام توضح طبيعة تصور الأول للوحدة. فبينما يفسح الفيلسوف في تفكيره المجال للاختلاف والتعدد، ينظر الفقيه إلى الاختلاف بوصفه فقرة واشتقاقاً، أي بوصفه غير مشروع ولو كان أسراً معقولاً.

### معقولة الدولة

ربما كان ابن خلدون أكثر المفكرين اقرباً من فهم واقع الدولة الإسلامية، بل الدولة عامة. والواقع أن ابن خلدون لم يتطرق إلى مسألة الدولة بوصفه فقيهاً أو متكلفاً أو متصوفاً، وإنما تطرق إليها بوصفه مؤرخاً، بل بوصفه مؤسس علم جديد هو «علم العمران». قد يكون للعلامة المغربي معتقده الديني ومذهبه الفقهي ومذهبه الصوفي، غير أنه ولج مسألة الدولة في سياق بحث عن طبيعة العمران البشري، ووصفها مظهرًا من مظاهر هذا العمران، ولذلك كانت نظريته إلى الدولة أكثر موضوعية وواقعية.

وأول ما ينبغي البدء به أن ابن خلدون لم يهتم بما يجب أن تكون عليه الدولة، ولم يذكر في إصلاحها. ومعنى آخر لقد كان الرجل مفكراً سياسياً أكثر مما كان باحثاً عن مثال سياسي<sup>(١)</sup>. ربما غلب عليه التشاؤم إلى حد الإقراط، من حيث أنه اعتقد بأن كل دولة لها عمر لا تتعداه، تقول بعده لا محالة إلى الهلاك. وربما كان يعتقد أيضاً بأن الدولة الإسلامية الحقيقية لم تعد موجودة قياساً على زمن النبوة والوحي. غير أن ما يهمنا عند ابن خلدون ليس تشاؤمه ولا اعتقاده أو مذهب الطوباوي، بل يهمنا قبل كل شيء اعتقاده أن الدولة

(١) تاصيف بشار، فكر ابن خلدون الواقعي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤ م، ص ٤٦.

تخضع القوانين العمران. وهو هنا يفرق عن الفقهاء والفلاسفة ويقتد على لرسية الدولة نفسها. وإذا كان الفقهاء اعتصموا إجمالاً بالبحث عن شرعية الدولة، فإن ابن خلدون حاول أن يفهم منطق الدولة ذاته باستقراءه وقائع التاريخ الإسلامي خاصة، وما أمكنه الوقوف عليه من حقلية تواريخ الأمم الأخرى. ومن هنا كان انتقاده السياسات الفلاسفة من حيث أنها تنحس برأيه إلى الاستغناء عن الحكام وإلى إلغاء الدولة. لقد رأى ابن خلدون أن الاجتماع البشري لا يستقيم من دون دولة. فلا بد للبشر من ولاء يدفع بعضهم عن بعض: أولاً لأن طبيعتهم مركبة من «الخير والشر»، وهذا مدعاة للعدوان والظلم؛ ثانياً لأن الاجتماع يلتزم بالضرورة «لزخام الأغراض» وهذا يبعث على التنازع والاقتتال. وما لم يكن التنازع موجوداً أقضى ذلك إلى «الهرج» المؤذن بهلاك البشر<sup>(١)</sup>. فالملك يقتضيه إذن التعارض داخل الفرد بين لوائحه المتعارفة، والتعارض داخل الاجتماع بسبب تضارب المصالح. وهذا يعني أن نظرة ابن خلدون للفرد وللجمتمع لم تكن مثالية. فالشر كامن في الفرد، والانقسام من مقتضيات الاجتماع. وإذا كان ابن خلدون يرى بأن الملك فاعلة خاصة طبيعة للإنسان، أي جعل السياسة ضرورة من ضرورات الطبيعة الإنسانية، فإن المهم في اعتقاده، أن الاجتماع لا يفتك عنه عن السياسة. وقد صاغ العلاقة بين التصالين بالجموع إلى مفهومي الصورة والعادة. فالقولة هي من العمران بمثابة الصورة من المادة<sup>(٢)</sup>. وكما أن الصورة لا تنفك عن المادة، فإنه لا تصور دولة من دون عمران، كما يستحيل عمران من دون دولة أو ملك. فلا اجتماع إيمان من دون ولاء. سواء كان ذاتياً أو داخلياً، دينياً أو سياسياً، وسواء كان يقوم بالتراضي أو بالقهر والعنف. وبناء عليه تبدو الدولة في مفهوم ابن خلدون ظاهرة كلية، ملازمة للحيلة الاجتماعية، بل لحيلة الفرد ذاته. ولا إمكانية لأن تعقل الاجتماعي هذه من دون السياسي. وأو عدنا إلى مفهوم العصبية كما صاغه ابن خلدون، نجد بأن العصبية، وإن تتحدد بوصفها رابطة طبيعية (صلة الرحم)، فهي تشكل مبدأ التعاقد والتناصر، وأساس التحلية والبنافسة، وأداة المطالبة والقهر، أي هي أساس التلاحم الاجتماعي والفلبة السياسية. وهي لا تعقل في النهاية من دون السلطة سواء كانت رقابية أو ملكاً. لا شك أننا لا نستطيع تأويل ابن خلدون بطريقة تجعل الدولة عنده تشكل أساس الاجتماع ونسبته. غير أن ما يمكن قوله هنا أنه يصعب التعبير في «المقدمة» بين

(١) ابن خلدون، المقدمة، دار العهد التراث العربي، ص ٤٣ و ١٢٧ و ١٩١ - ١٩٢.

(٢) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، ص ١٠٤.



المجتمع والدولة، بحسب تعابير العروي<sup>(١)</sup>. فلا يتصور إذن عند صاحبها مجتمع دون دولة، بل إن المجتمع لا يشكل إلا من خلال سلطة، ألا يعني ذلك أن ابن خلدون يقف على أربعة الدولة نفسها؟

لقد ذهب العروي<sup>(٢)</sup> إلى أن الفكر الإسلامي القديم، بما فيه فكر ابن خلدون، لا يتضمن سوى «عقليات واجتماعيات»، أي لا يتضمن أي نظرية في الدولة. ويطلق العروي في هذا الرأي أن الفكر السياسي الإسلامي، لم يعرف سوى «الدولة الطبيعية»، وأنه نظر دوماً إلى هذه الدولة من منظار الطوارئ. بيد أن الطوارئ والدولة تنتهيان إلى عالمين متناقضين، عالم العرد وعالم الدولة، عالم الأخلاق وعالم السياسة، وهما تفتيان بعضهما البعض باستمرار: الأولى، أي الطوارئ، تمت إلى عالم الأمر وتطلب التماسك من المواد ولا تتحقق إلا بهدأة ربانية، بينما الثانية تمت إلى عالم الطبع، وتقوم بمقتضى الغرض والشهوة، وتعمل على الاستمرار بالسلطة والخيرات. من هنا لا دولة بموجب النظرة الإسلامية إلا «الدولة الطبيعية» حسبما يذهب إليه العروي. وهي دولة لا مجال فيها لأن يتحقق المثال الإسلامي المتحسد في «مكارم الأخلاق». بالمقابل يرى العروي أن نظرية الدولة تنهم الدولة بوصفها كياناً سياسياً يتجسد فيه الطول والأخلاق، وبوصفها تتعالى على المجتمع وتنفرد عليه، باعتصار بوصفها الهدف كل المشاريع البشرية<sup>(٣)</sup>، كما يخلص إلى ذلك من خلال قراءته للفكر السياسي الغربي وخاصة عند ميكافلي الذي يعلقه المؤرخ المغربي (العروي) المطابقة بين وبين ابن خلدون.

ولكن، ماذا نجد حقاً إذا عدنا إلى التمييز الذي يصنعه صاحب «المقدمة» بين أنواع الملك الثلاثة. فلنرجع إلى التعريفات التي يعطيها ابن خلدون لهذه الأنواع<sup>(٤)</sup>: «الملك الطبيعي» وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. «الملك السياسي» وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. «الخلافة» وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية. هذه الأنواع الثلاثة من الملك هي أنواع ثلاثة من السياسات: سياسة تم بمقتضى الغرض والشهوة ولا

(١) مفهوم الدولة، المصدر السابق، ص ١٧-١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٤) المقدمة، المصدر السابق، ص ١٩١.

يرجع فيها المحاكم إلى أي قانون في حمله الناس على طاعته. ويشكل هذا النوع من السياسات أدنى مراتب السياسة، بل بكاد لا يستحق أن يطلق عليه لفظ «سياسة». وهو الذي يمكن تسميته بـ «الدولة الطبيعية». ولعل هذا النوع يمثل حالة فصرى من الاجتماع إن لم نفل حالة نظرية أو مفترضة، فلك أن الدول لا يمكن حسب رأي ابن خلدون<sup>(١)</sup> أن تستب في النهاية إلا إذا رجع القائمون بها إلى «قوانين سياسة مفروضة» واستند أصحابها إلى أحكام معينة. وهكذا فلا مناص للملك الطبيعي من أن يتحول في النهاية إلى ملك سياسي. وهذا ما يجعلنا ننقل إلى النوع الثاني من السياسات التي يتحدث عنها ابن خلدون، ويقصد بها «السياسة العقلية» التي تدبر شؤون الناس وفقاً لأحكام يرتضون بها نوعاً من الرفاء. وهذه السياسة تراعي مصلحة العموم ولا تخلو من تحقيق قدر من العدالة، وإذا كان ابن خلدون قد اعتبر أن الملك صاحبة طبيعة طبيعية، فإن هذه الخاصية لا تتم للإنسان إلا بمقتضى الفكرة والسياسة، والدولة لا تستلب من دون قوانين سياسة. وبهذا المعنى كل ملك هو نوع من السياسة، وكل ملك يتطوي على قدر من التطفل أو الحكمة. والدولة لا بد أن تتجاوز قوانين الطبع، وأن تتفهم قيمة عقلية ما، مهما كان نوعها، فلا وجود إذن للدولة «الطبيعية». فالوجود الإنساني أفق لفتحة الثقافة. وما يسمى بـ «الحالة الطبيعية» حيث يعيش البشر قبل قانون ولا ملك، حسبما وصف الرحالة الغربيون<sup>(٢)</sup> في العصر الحديث الشعوب البدائية بعد لقائهم الأول بها، هذه الحالة قد لا تكون موجودة، أو يمكن القول على الأقل، بأنها وصف غير مطابق للحقيقة. فالاجتماعي لا يهلك في النهاية من السياسي. وحتى مجتمعات «ما قبل الدولة»، هي مجتمعات سياسية تتطوي على إمكان

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٢) هذا الحكم أطلقه الرحالة الغربيون على «الشعوب البدائية». ويمكن القول أيضاً أن الفكرة القريبة إلى الشعوب الوحشية كما هو عليها أحد أهم المفكرين السياسيين الغربيين، توماس هوبز، ترى بأن هذه الشعوب كانت تعيش على «العالة الطبيعية»، بحيث لم تكن لربما في حياتها إلى مرتبة الاجتماع، لأنه لا اجتماع من دون حكومة أو دولة. وقد أورد بعض الأنثروبولوجيين المتخصصين يشككون بهذه الفكرة، ويلاحظ الأنثروبولوجي الراحل جاك كلاستر، الذي اعتبر أن ظاهرة «الدولة» قد تكون عتبة من المجتمعات البدائية من دون أن يعني ذلك غياب العامل السياسي عنها. وهكذا حاول كلاستر أن يثبت أن هذه المجتمعات هي اجتماعات ناضجة في النهاية تتم من حيز سياسي، وأنها نظامها ومطلبها الذي يرم على الحؤول دون قيام الدولة بالمعنى الغربي لها من هنا متولدة منه. انظر: المجتمع عند الدولة، راجع مارسيل هوشيه وبيار كلاستر، أصل العنف والدولة، انريكات العنف، المصدر السابق.

الدولة ذاته، حسبما يلعب إليه بعض الانتروبولوجيين المعاصرين. إن إدراك ابن خلدون أن الملك أمر ضروري للاجتماع البشري، وأن الملك يحتاج إلى سياسة عقلية كانت أم دينية، يدفعنا إلى القول بأنه تجاوز نظرية «الدولة الطبيعية»، نحو نظرية الدولة لنفسها.

بدأ ابن خلدون يتحدث عن نوع ثالث من السياسات، هو السياسة الدينية. والسياسة الدينية تبحث عن «مصلح الآخرة»، بينما تبحث السياسة العقلية عن «مصلح الدنيا». الأولى أهم بمصالح البشر وهنا هو «مقيد» عنهم. بينما تقتصر الثانية على «الظواهر» من حياة الدنيا. الأولى تتطلب الاستلاخ عن البشرية بينما تقوم الثانية على الانغماس في المملكات. وباختصار الأولى لا ترى بغير «نور الله» بينما ترى الثانية بعقل الإنسان. لا شك أن هذا التمييز يضع فجوة بين السياستين: العقلية والدينية. وهذه الفجوة هي التي جعلت العروبي يشمل ابن خلدون في قوله أن الفكر العربي لا يتضمن نظرية في الدولة. في الواقع، يحكم ابن خلدون هنا على مختلف السياسات من خلال مقارنه الصوفي والراشع إلى الطور الأول، طور الدعوة الإسلامية. إنه يحكم هنا على السياسة كغلبة أو كصوفي وليس كباشع في عالم العمران. وما يهمنا هنا ليس ما يعتقد ابن خلدون، وإنما ما قلده إليه بحثه السوسولوجي. ما يهمنا ليس ما يؤمن به، بل ما فكر فيه وحاول أن يعقله. أضف إلى ذلك، وهذا هو الشيء الرئيسي، أن ابن خلدون أدرك أن صلة بين العالمين، الروحي والزمني، الخلقي والسياسي، وهي الصلة التي يقيسها بين الدعوة والملك. إن العلامة المقريبي لا يملك يؤكد في فصول عديدة من «المقدمة» أن الاجتماع لا يستقيم من دون سياسة، وأن السلطة (ملكاً كانت أم خلافة أم أمه) هي نصاب لا بد من فروعها حتى يرفع النزاع والتقاتل. وهذا النصاب لا يفرغ بالضرورة عن طريق الشرع<sup>(١٦)</sup>. قد يفرغ بالغبلة والقهر، أو بالاحتكام إلى العقل، ولكنه نصاب ضروري. ليس فقط لأنه يحقق «المصالح حسبما تقتضيه سياسة العقل ولأنه يضعن تطبيق الشرع، بل هو ضروري أصلاً لنجاح الدعوة الدينية وتمكينها من الانتشار. ولهذا رأى ابن خلدون أن النبوة نفسها كانت محتاجة لكي تتم إلى العصبية<sup>(١٧)</sup>، أي إلى قانون الملك الطبيعي أو السياسي. حسبما أشار إلى ذلك الحديث: «ما بعث الله نبياً إلا في قومه»<sup>(١٨)</sup>. كذلك رأى أن لا دعوة دينية يمكن أن تتم، إلا إذا كانت مؤيدة بعصبية تمكنها من الغلبة. فالدولة هي إذن عند ابن

(١٦) المقدمة، ص ١٣٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

خلدون «معطى سياسي» لا يمكن تجاوزه، حتى ولو كان كان الأمر متعلقاً بنبوة أو ولاية، بالمقابل، إذا كانت الدعوة تحتاج لكي تتم إلى ملك، فالملك لا يتم بدوره من دون دعوة. لقد أكد ابن خلدون بشكل خاص أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا «بصفة دينية من نبوة أو ولاية»<sup>(١)</sup>، كما أكد بشكل عام أن الدول المنظمة «أصلها الدين»<sup>(٢)</sup>. وقد حلل ذلك بأن الدعوة أقدر على جمع الأهواء وتكليف القلوب وتوحيد الكلمة، لأنها «توحيد» الوجهة نحو الحق وتجعل «المطلوب متساوياً عن الجميع»<sup>(٣)</sup>، فيذهب الطائفي والتنافسي ويحسن الصلحون والمصالحين، وهذا ما يسهل إقناع الناس واجتماعهم، كما يعهد السبيل لتعاظم أمر الدول والممالك. إذا تمة علاقة متبادلة بين الدعوة والملك، بحيث يمكننا تأويل النص المنطوق بشكل يسمح لنا بالقول: الدعوة ضرورية لتسياسة الدنيا، بقدر ما الملك ضروري لحماية الدين، وهذا يعني أن «الخلافة» ليست في النهاية طوبى، بل تتضمن قدراً من التطابق مع الواقع وملائسته.

إن مثل هذا الربط بين الدعوة والدولة عند ابن خلدون قد يوافقنا على طبيعة الدولة الإسلامية. لقد أثر منذ ومن نقاش حول طبيعة الإسلام: هل هو دين أم دولة؟ نظام خلقي أم نظام سياسي؟ والواقع أن هذا السؤال الذي لما ينته بعده يتم من فهم معين للدين والدولة معاً، إنه يتناولهما كشيئين يتفان بعضهما بعضاً. فهو ينظر إلى الدين بوصفه «طوبى» لا بوصفه رابطة اجتماعية أو بنية سياسية. لا شك أن الدين ليس الدولة. ولا شك أيضاً أن الدولة الحديثة بشكل خاص لم تشكل ولم تتوسع وتوطد إلا على حساب الدين. ولكن الدين والدولة يمثلان أساساً مشتركاً، حينما يذهب إليه بعض علماء الأنتروبولوجيا. ويشكل هذا الأساس في «الفاصل السياسي» الذي يفهم المجتمع بين دين نفسه، والذي هو «حالة كل اجتماع وشكله الأول» كما يقرر مارسيل هورثي<sup>(٤)</sup>. فلا مجتمع بلهم بالكلية مع نفسه ولا مجتمع واحداً بطيعة. بل كل مجتمع بطوري على احتمال انقسامه على نفسه. والشكل الديني يعمل على توحيد السلطة يجعله مرجع المجتمع خارجة، بحيث يصبح البشر مدنيين بوجودهم وتظام عالمهم وقوانين اجتماعهم إلى الغيب والماوراء، على

(١) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٤) مارسيل هورثي، دين المعنى وجذور الدولة، المصدر السابق ص ١٨٠ - ١٨١.

أن «مساواة» في النهاية بالمضروح والأرتقاء للملوي والمطابق. أما في الشكل الذي تحته الدولة، فإن المجتمع يكون مرجع ذاته ومائلاً لزماته وخالفاً الرموز ودلالاته. ولكن يصبح الارتقاء بين البشر أنفسهم، أي بين أمر ومطيع، أو بين سيد ومسود. ولا شك أن ابن خلدون تقدم بملاحظات مهمة حول طبيعة الاجتماع، يشدده على البعد السياسي للدعوة الدينية، حيث يصبح التوزيع ذاتياً وحيث يتحقق ضرب من «المساواة» بين الناس بتحديد السلطة فمزياه إلى خارج المجتمع وربطها بالعالم الآخر. وهذا البعد الرمزي الذي لا يخلو منه اجتماع والذي يظل من خلاله المجتمع على نفسه ويصنع وحدته، يجعل من الشكل الديني احتمالاً قائماً، قد يظهر في أكثر المجتمعات حديثة.

وهكذا ليست المسألة مسألة عما إذا كان الإسلام ديانة أم دولة، بل مسألة كيفية انفصل الروحي مع الزمني، والرمزي مع الواقعي، والديني مع السياسي. إنها مسألة الأساس السياسي لكل طائفة دينية، والشكل الديني الذي يحتل ظهوره في أية دولة. والدولة لا تطرد الدين بالكلية، والدين يحمل في حيك مشروع الدولة.

لا شك أن النظرية التي تبلورت في الغرب عن الدولة، ابتداءً من أفلاطون وانتهاءً بحاكس غير مروراً بميكافلي وروسو وهوبز وهيجل وماركس، تختلف عن النظرية التي طورها الفقهاء والمؤرخون المسلمون. فالدولة الغربية بدأت حقاً وعلى الدوام، مبتدئاً ونتهى التطور كما نظر إليها ميكافلي. وبالفعل، يقضي منطق الدولة في النهاية إلى إزاحة الدين وإلى احتواء المجتمع، بحيث «يظل المجتمع نفسه بالكلية داخل الدولة وحيث تطرح الدولة نفسها قادرة على تكوين المجتمع بمختلف جوانبه»<sup>(١)</sup>. والعلمنة لا تعقل فعلاً إلا ضمن هذا التصور للدولة، كما أشار إلى ذلك بحق العروي<sup>(٢)</sup>. لأن العلمنة لا تقوم على مجرد الفصل بين الدين والدولة بقدر ما تقوم على تصور معين للدولة، وهو التصور الذي يجعل منها هدف كل المشاريع البشرية. ولكن الحال المتفاني لهذا التصور هو الإقصاء إلى «الكلالية» حيث تلهم الدولة كل شيء وتطحن على كل شيء، «تحتوي كل سلوك وتتوسل كل النشاطات وتحتض كل قيمة». ألا يقضي كذلك هذا التصور إلى سحق الفردية أو «موت» الذات بحسب تعبير ميشال فوكو<sup>(٣)</sup> وإليه لأمر بالغ الدلالة أن يطلق منظر الدولة الحديثة

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٨ م.

(٢) مفهوم الدولة، المصدر السابق، النظر الهامشي، ص ١٢٤.

(٣) لعنوا الانتقار هنا إلى أن أعمال المفكر الفرنسي ميشال فوكو تصب بشكل أساسي على إبطال هذا «

توماس هوبز على الدولة اسم «التيقن»، ذلك الكائن الذي يتعالى على كل شيء ويشرف على كل شيء ولا تعدل قوته قوة أخرى<sup>(١)</sup>. بينما سمت النظرية الإسلامية للدولة إلى الموازنة بين الأمة والدولة، بين الفردانية والسلطنة، بين الشريعة والعصية<sup>(٢)</sup>. فالدولة العربية الإسلامية لم تتحل بالمجتمع، ولم تتوصل إلى استوائه وإخضاعه. وهذا ما يفسر أهمية الاجتماعات التي تمثلها (رما تزال) الطائفة أو العشيرة أو القوم، داخل الأجتماع العربي الإسلامي الأعظم. فبمقدار ما تزداد السلطة غير قائمة على الإحاطة بالمجتمع يكتسب هذا المجتمع بعض استقلاله، وبمقدار ما تنحصر السلطنة إلى الاستيلاء تشكل الاجتماعات المحلية مكاناً للاحتواء ومجالاً لطلب الحرية. وبمقدار ما تغطي الدولة تبرز الدعوة كطريق للخلاص. فحين هنا إزاء حالة لم تطع فيها الدولة المجتمع بل بقيت على مسافة منه. وهذه المسافة تملؤها على الصعيد النظري الطوبى المنشئة في الانشداد إلى تجربة النبوة، كما تملؤها على الصعيد الممارسة الأنماط المتمثلة في البدانة والعشيرة والنزوى والتسوف كما بين النروي تصد في مكان آخر<sup>(٣)</sup>.

إن النظرية التي تتناول الدولة كهدف بحد ذاته، أي مفهوم «الدولة في ذاتها» ليست التهم الوحيد للدولة. فالدولة في ذاتها قد لا تتضمن في النهاية أية قيمة خلقية، وقد لا تتصالح مع الحرية فضلاً عما آلت إليه من الكلائية. وقد حاولت النظرية الإسلامية أن توازن بين الطوبى والواقع، بين الرمزي والتاريخي، بين الحرية والاستيلاء. لم ترفض الدولة، ولكنها لم تجعل منها غاية كل فعل ومنهى كل تطور. فالمفهوم الغربي لا يستغرق الدولة، والخيار الغربي ليس الخيار الوحيد.

وهذا أمر لا يمكن نكرانه، وإلا أغضى بنا ذلك إلى التسليم بغياب الدولة في الإسلام

- الجانب من جوانب الحضارة العربية الحديثة، والتي به نمط تكوين سلطة على الاسماء والاشياء، مقالات علمية حولها. وقد منى هذا النمط بالنسبة للحكومات القردية كما يبدو من خلال الاعلان الذي اطلقته حول «موت الإنسانية» انظر كتابه: «الولادة المرفقة»، غاليليو، باريس، ١٩٧٦ م، ص ١٨٩ وما بعدها.

(١) راجع مقالة: إمام عبد الفتاح إمام، «تشریح التیقن لہوبز»، مجلة المعرفة، العدد ٢٣٦، دمشق، ١٩٨٦ م، ص ٦٦.

(٢) راجع بهذا الصدد مقالة وجيه كوزلاني عن الدولة في الإسلام في مقدمته لكتاب: وثائق الوثائق العربي الأول، دار المعاصرة، ١٩٨٠ م.

(٣) راجع مقالة له، حول مفهوم الحرية في الإسلام، مجلة قضايا عربية، سنة سادسة، عدد ١.

أو استعانة قيامها . وفي الواقع ، إن التمييز بين النظرة العربية والإسلامية للدولة وبين النظرة الغربية لها ، لا يمكن بالضرورة تمييزاً بين مرحلتين متعاقبتين في مسيرة نشوئها وتوطدها ، بقدر ما هو تمييز بين شكلين من أشكالها . وإذا كان التنظيم المجتمعي للبشر قد أسفر منذ ابتداءه عن تغيّبات سياسيّة ، ما أيّ نظريّة على إمكان الدولة ذاته ، فإن هذا الإمكان قد تجسّد تاريخياً في أشكال متباينة . فالمجتمعات البدائية سعت إلى وأب الاشتقاق فاعلمها بالعمل على تحديد السلطة إلى الحد الذي يصبح معه عاتبة ، من هنا كانت مقولة «المجتمع ضد الدولة» . وبالمقابل فإن المجتمعات الغربية الحديثة ، صنعت وحدتها من طريق شكل سلطوي يتجلى فيه حضور الدولة على كل المستويات ويهيمن على كل النشاطات . من هنا مفهوم «الكلانية» إن لم نقل مقولة الدولة ضد المجتمع . ولا شك أن هناك شكلاً من أشكال الدولة قد جسّدته المجتمعات العربية والإسلامية في الماضي ، لا يقوم على تثبيت السلطة ولا على شموليتها ، بحيث لا تندمج الدولة بالمجتمع تمام الاندماج ولا تحويه بالكلية . بذلك يأمن شرب من التزاوة بين الخلافة والسلطة ، بين الدعوة والملك ، أي بين المجتمع والدولة . وهذا ما يمكن إثباته من خلال بحث الفصلة بين الديني والسياسي ، أو بين العائلي والشعبي ، أي بين الشرعي والعقلي . وفي احتفائي ينبغي البحث عن طبيعة الدولة العربية الإسلامية ضمن هذا المنظور ، كما لاحظت ذلك رحول أن يعده أعلام الفكر السياسي العربي والإسلامي . ونحن إذ نلقي قيام دولة - إسلامية واقعية ، أو لنور مفهوم لها نظرياً ، كما يقرر ذلك العروي وانطلاقاً من الشكل الذي عرفته الدولة الغربية الحديثة ، فإنه يصعب علينا عندئذ إمكان معرفة نمط وجود الاجتماع العربي والإسلامي ، ويستحيل علينا بالتالي عقل كينونة السياسية . بذلك نفى يعينين عن إدراك واقع الدولة العربية الراهن . فاللولة الإسلامية كانت موجودة على الدوام ، والمسألة تكمن في كيفية تفصلها مع الأمة لا في غيابها . نقول هذا إلمواً ما بأن النظر في طبيعة الدولة العربية كما أنتت في الماضي ، هو شرط للوقوف على الاشكالية السياسية للمجتمعات العربية الحديثة ، التي لم تخلص بالرغم من سعيها الحثيث والتكرار إلى إقامة دول على النمط الغربي ، والتي بالرغم من انقطاعها عن الماضي وطموحها إلى المعاصرة ، ما تزال تنحيا تحت وطأة الاقتصادات القديمة ، من دون أن تتوصل إلى فهمها واحتوائها ، وتتحمل أوزار التاريخ بدل أن تعب وتجاوزها ، الأمر الذي يجعل هذه المجتمعات عاجزة عن صنع وحدتها السياسية ووضع حد للتمزق الذي يمزقها من الداخل .

## التجديد والتأويل في الثقافة العربية - الإسلامية<sup>(١)</sup>

يمكن النظر إلى مسألة التجديد كواحدة من أهم مسائل الثقافة العربية والإسلامية، إذا لم نقل بأنها المدخل إلى فهم مختلف إشكاليات هذه الثقافة. وما يدفعنا إلى هذا القول، أن الفكر العربي والإسلامي بصورة عامة ما قضى منذ النهضة حتى يومنا هذا، يبحث عن السبل التي تزول إلى تجديد متاعبه ومبادئه ومفاهيمه. وإذا كان المثقفون العرب والمسلمون دعوا قبل نهاية القرن الماضي إلى إصلاح الثقافة وتجديدها، فإن حشداً من الباحثين العرب المعرفين في ميدان الدراسات، ما زال يعتبر بأن المهمة الرئيسية التي ينبغي على الفكر الاضطلاع بها، هي قيام إعادة نظر شاملة في مسائل الثقافة العربية والتأويل الإسلامي. ولا نبالغ إذا قلنا بأن الهاس الذي يقبلي طموحات معظم مثقفينا وخبث وراء مشاريعهم الفكرية، هو الوصول إلى نوع من إعادة تنظيم أو مباحثة أو تأويل أو قراءة للتاريخ والنزات. وهذه الإعادة إذ هي شكل من أشكال البحث عن تجديد الفكر، ليست إلا إقراراً بأن العقل العربي والإسلامي ما زال يتلمس الطرق إلى أن يعقل تاريخه، وبالتالي حاضره، مع كثرة المحاولات وتباين الطرائق واختلاف المنازع.

### العلاقة مع الماضي

والمرجع أن الأهمية التي ترتبها مسألة التجديد، تنبع من ارتباطها بمسألة أخرى، هي نوع العلاقة التي تليقها المجتمعات العربية والإسلامية مع ماضيها. وإذا كان الفكر، أي فكر، يترج دوماً إلى التجديد والإعادة، وإذا كان التجديد، بالمعنى المطلق، يقتضي دوماً إعادة النظر بالأسس التي يقوم عليها القديم والموثوث، فإن علاقة الفكر العربي بماضيه تكتسب أهمية خاصة بل استثنائية، بحيث يمكن القول أن هذا الفكر كان يبحث على الدوام

(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة «دراسات عربية»، الأعداد ٨ - ١٢ تشرين الثاني - كانون الأول



في الماضي، مما يبرر ميله إلى الإصلاح والتحديث أو إفراده إلى التجديد والتغيير. تتبين ذلك إذا عرفنا بأنه ما من خيار تعضي به المجتمعات العربية والإسلامية اليوم، وما من معيار نستعمله في تنظيم شؤونها إلا ويشير مسألة الموقف من التراث والدين، خاصة إذا عرفنا أن الذات العربية تهاوت دوماً مع نفسها، من خلال الوعي الديني. فقلد شكل الإسلام كشرع وشكل وروية تعين حدود الفكر وأطر السلوك، المكون الرئيسي للوعي العربي، بل جذره بالذات. لذا يبدو أن المشاريع الفكرية أو السياسية التي حاولت أن تحدد منطلقاتها على أسس مغايرة للدين لم تستطع أن تجد حلاً لإشكالية العلاقة بين الماضي والحاضر، بين الديني والسياسي، بين الإسلام والعروبة. بل يمكن القول إن أكثر المواقف علمانية قد نتكشف في فكرها وتنظيمها عن نفس المسببات الفكرية التي تحكم مقالات السلفيين. فالتيارات العلمانية على الرغم من انتسابها إلى العقل الحديث وإلى مذاهب فكرية ذات مخرج لاريجي، إما أنها تلقف من الماضي موقف الرفض المطلق، وإما أنها تبحث فيه هذا يتطابق مع مقالاتها هي، وذلك دون أن تأخذ بعين الاعتبار أن الماضي هو جزء من صيرورتها، وأنه لا سبيل إلى تحديث العقل دون استعجاب تاريخه ونمطه. ومن هنا فإن تزوج تلك التيارات إلى الرفض لم يكن سوى الوجه الآخر لكتسب المطلق بالتراث. وإذا كان هذا الأمر يقصر عودة المكونات المتمثل بالحدس الديني الذي تشهده بعض أصفاة العالمين العربي والإسلامي، فإنه يقدم التبرير للبحث مجدداً في قضية «التجديد الفكري».

### ضرورة التجديد

إذا كان التجديد ظهر بوضوح مطلب الفكر العربي الحديث، فلا يعني ذلك أن مصطلح «التجديد» هو من اختراع المحدثين. فقلد ورد معنى التجديد في حديث نبي منطوقه أن الله يبعث لهذه الأمة (الإسلامية) على رأس كل مائة سنة هجرية من يجدد لها أمر دينها. ونسباً لهذا الحديث يبدو التجديد أمراً ضرورياً وحيوياً بالنسبة إلى العقيدة الإسلامية. ولكن ما المعنى بالتجديد هنا؟ لقد ذهب البعض إلى أن المقصود به تبيان السنة من البدعة، والإكثار من العلم ونصرة أهله<sup>(١)</sup>. غير أن هذا التجديد لا يعنى من العودة إلى الأحوال أو التجارب التي اعتبر أصحابها من المجددين، كالشافعي والأشعري والباقلاني والمغزالي،

(١) نسب هذا التعريف للمغزالي. راجع تاريخ الفلسفة العربية، لمؤلفه علي محمد وحيد الحناوري، الجزء الثاني، بيروت ١٩٥٨ م، ص ٣٣٧. راجع أيضاً: حمد الله الملايكي، ابن الحنفل، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨ م، ص ١٤.

لكي تبين مدى ما تطوي عليه من تجديد. ولو عدنا إلى تجربة الغزالي مثلاً، وقد احتل سبعة القرن الخامس الهجري، نشر فيها على معنى «الإحياء» كما يدل عليه عنوان أحد مؤلفاته الرئيسية: «إحياء علوم الدين». لا شك أن الإحياء ليس تجديدًا على الحقيقة، خاصة إذا ما نظرنا إلى مقاصد أصحابه. فالإحياء هو عودة إلى البنايع الأولى للدين ورجوع إلى الأصل. لقد رأى مفكر كالغزالي أن الشريعة تحورت على يد الفقهاء إلى رسوم خارجية وأحكام جامدة، وأمسك مع المتكلمين والفلاسفة صابرة عن تحديدات ذهنية ومفاهيم مجردة، فانسدت بذلك عن الإلهام الأساسي الذي مثله النبوة والذي أعطى الإسلام لثقافته الأولى وشكل منبع قوته. وهذا ما دعاه إلى استعادة تجربة الوحي عن طريق التصوف. وهذه الاستعادة التي يمثلها «الإحياء» تتكشف في النهاية عن تجديد ما في الرؤية للدين، ذلك أن العودة كما تتم في الإحياء لتأول الوحي بتشددها على جانب دون آخر من التجربة النبوية، وتتغلبها معنى على آخر في تفسير كلام الله، أي بتغليبها «الكشف» على النظر، و «الأحوال» على «المبادئ»<sup>(١)</sup>. فليست هي عودة خالصة إلى الأصل أو تطبيقاً تاماً معه، ولا يمكنها أن تكون كذلك. فكل تأويل يطوي على تجديد ما في الرؤية والمنهج، لأن كل تأويل لا بد أن يحمل أثر الحدث والملحقة التاريخية، أي أثر الزمن، ولقد ذكر الغزالي نفسه بأنه إذا كان ثمة ضرورة للاحتياط فلأن الموضوع متغاية والوقائع غير متناهية<sup>(٢)</sup>، ولا يمكن تطبيق الموضوع على الوقائع دون إعمال العقل، غير أن مالا يتلوه من الوقائع هو ما يأتي به الزمن، وهو إن دل على شيء فعلى أن التاريخ ضرورة. وقد ذكر الغزالي من جهة أن بإمكان الرئيس الفاضل أن يقتدر ما لم يقتدره من حقه، بل بإمكانه أن يغير كثيراً مما شرعه السلف وأن يقتدر بما هو الأصح في زمانه<sup>(٣)</sup>. والواقع إذا نظرنا إلى جملة المباحث الفقهية والكلامية، نجد بأنها تمثل الأوجه التي كانت تتجدد من خلالها الشريعة على صعيد الحقوق وفي مسائل العقيدة. وما «الأجتهاد» و «التأويل» سوى منهجين ابتدعهما العقل العربي والإسلامي، في لحظات المختلفة، لإعادة صياغة الموضوع في ضوء

(١) مع أن الغزالي يعتبر بأن الحقيقة الصورية ينبغي أن تكمل الشريعة ولا تتلفظ معها، فإن التصوف، بما يقتضيه من الزهد والعزلة والخلوة، وبما يقتره من الرجوع إلى الأحوال والتفانيات، هو أقرب من الأول للحقيقة الدينية، يعالج فيه المنظور الصوري على المنظور الفقهى، بمعنى إعطاء الأولوية لتطوّر باطنية على العبادات والمعاملات.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩ م، ص ٣٠.

(٣) الغزالي، كتاب الملأ، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨ م، ص ١٩ - ٥٠.

ما يستجد ويتغير، ولإعادة قراءة الإلهي والمقدس والمصلي حسبما يُعَلِّمه مطلق الانساني والتشوي والتاريخي

غير أنه مهما كانت أوجه التجديد التي تتكشف عنها جملة الممارسات العلمية في اللغة والكلام، ينبغي القول بأن إشكالية التجديد تنحصر هنا ضمن نطاق الشريعة ذاتها، إذ لا يعد للتجديد خارج الشرع. فالاجتهاد هو تفسير الأَشْيَاء التي لم يصرح بها واضح الشريعة، وبالقِياس إلى الأَشْيَاء التي صرح بها وعلى حسب عرض هذا الواضع كما عرّفه القارائي. والتأويل بما هو عودة إلى الأوليات<sup>(١)</sup>، يبحث دوماً عن دلالة الأهل وبين عن مقاصد الشريعة ذاتها. صحيح أن الجهد الفلسفي في الإسلام قد ذهب في منتهى إلى حد المزاجية بين الأصل الاسلامي والأصل اليوناني، وحاول أن يعقل الجانب التاريخي في الوحي، ولهم العودة على أنها عودة إلى الكائن ذاته، كما رأى حسن حنفي<sup>(٢)</sup> في قراءته لأعمال الفقهاء والمفسرين، إلا أن تجربة الفلاسفة المسلمين وما ألقى عليها من شبهات، يدلان على الحدود التي كان يطغى على الفكر أن يتم ههنا وتجده. وبالإجمال يمكن القول إن الثقافة الإسلامية كانت تجده إبان ازدهارها حسب منطقها الذاتي، بما نميز به هذا المنطق من استعادة قائمة للمعنى الأصلي المتمثل بالوحي، وفي مواجهة داخلية بين الفرق، بالتطبع إلى جانب استيعاب التأثيرات الثقافية الخارجية التي تقدمت في بنية الفكر الإسلامي وساعدت في تكوينها إلى هذا الحد أو ذاك.

### إطار العلاقة بالآخر

ومع مطلع عصر النهضة طرح التجديد بمضمون مغاير بالكلية عما ذكر أعلاه. لقد أثبت الحاجة إليه بفعل تحول لم ينتج من الداخل بقدر ما فرض من خارج، وفي إطار العلاقة بالآخر، وليس في إطار العلاقة بين فرقة وأخرى أو بين مذهب وآخر. لقد وجب على الثقافة الإسلامية في العصر الحديث أن تواجه ثقافة أخرى تطرح نفسها بمنطق الغزو والهجرة والتحدى. وهكذا أصبح الآخر/ الغرب يعني بالنسبة إلينا حافزاً للتجديد ووجهاً من أوجه التماهي مع ذواتنا، شئنا ذلك أم لم نشأ، وحبنا ذلك أم لم نحب. هنا بدأ التجديد،

(١) انظر بهذا الصدد: عبد الله العروي، الغرب والفكر التاريخي، دار التحفة، بيروت ١٩٧٢، ص ١١٧.

(٢) حسن حنفي، «مناهج التفسير»، (مخطوطة باللغة العربية) القاهرة ١٩٦٥، ص ١٢٤.

الذي شرع به الفكر العربي والاسلامي حديثاً، محاولة للنهوض بإزاء الغرب المتفوق، وأصبح طبعاً من الإصلاح والتحديث، بل فهم على أنه محاولة لإعادة البناء، بكل ما يتطلبه ذلك من إعادة تحديد الهوية وإعادة اكتشاف الذات واكتساب وهي مختلف بها، كما يتبين من محاولات الألفاني وعبد ومحمد إقبال. لذلك لم تعد مشكلة التجديد تشخص في البحث عن الصيغ والقواعد التي تسمح بتكييف التصور وتطبيقها على الوقائع. لقد ولدت التجربة الحديثة، وفي مختلف مجالات الحياة، وقائع تطلب أنماطاً جديدة من المعالجة وتستدعي مراجعة بنية الثقافة نفسها. فالاشكالية أصبحت لتلخص بوجود مفارقة بين الأصالة والحداثة، بين الوفاء للماضي والانتساب إلى الحاضر، وتكشف عن صعوبة تعريف الذات من دون الآخر. والحقيقة أن الاشتباك بالغرب آثار الجدل حول إمكان قيام الاجتماع العربي والاسلامي الحديث بمعزل عن نظام الشرع، كما استدرج دعاة الإصلاح إلى الدفاع عن مصداقية الشريعة وقدرتها على مجابهة التحدي الغربي. ولعل نقاش محمد عبد لوجهة النظر الغربية في العديد من القضايا كفصل المرأة مثلاً، يدل بوضوح على أن المفاضل الاصلاحي كان يقف في دفاعه عن الشريعة على أرضية الخصم من حيث لا يدري. وذلك بمقدار ما كان مضطراً إلى الاقرار بازدهار المدينة الغربية، وبمقدار ما كان هذا الازدهار يكشف عن بعض أوجه التأخر في الاجتماع الاسلامي. ولهذا نجد أكثر المفكرين الاصلاحيين قد لجأوا دفاعاً عن الذات إلى البحث عن سر التفوق الغربي في الإسلام نفسه<sup>(١)</sup>، فراحوا يعزون أسباب تقدم المجتمعات الأوروبية، إلى كون هذه المجتمعات قد نبتت التقيم التي أمثلها المسلمون والتي كانت السبب الحقيقي في إعتلاقتهم الحضارية في الماضي، فركزوا على مكانة العقل والحرية في التاريخ الاسلامي، واستنطقوا الذات بما وجدوه عند العرب أو بما اعتقدوا أنه سميت فونهم، وبما التفتنه المساجلات الفكرية بومظ. ولقد أصاب هشام حبط وهو من كبار المهنيين بمسألة الإصلاح والتجديد، في تحديد المأزق الاصلاحيين بقوله إن هؤلاء كانوا يدعون إلى إصلاحات ضد الشرع في الغالب وبامتثالهم قيم التجربة التاريخية الحديثة، ولكن مع تقديم هذه الإصلاحات على أنها

(١) يرى محمد عبد الله المدني الحالية، كما ازدهرت في أوروبا قامت على اصل ما دعا إليه الإسلام، وإذا كانت الحضارة العربية قد تأسست على العقل والحرية، حسب رأي الشيخ ورأي منه مناصره من المسلمين، فإنهم، أي العقل والحرية، لم يزهروا في الغرب إلا لأن مثلاً من واطل الإسلام أصاب أرضه. راجع رسالة التوحيد، دار المطبوع بمصر، ١٩٦٦ م، ص ١٢٤.

قبة من الشرع نفسه<sup>(١)</sup>. وإطلاقاً من هذا المنفذ يقوم جميع تصميم إشكاليات التجديد وإعادة صياغتها. ففي نظره، ينبغي أن يتم التجديد بالدين وفيه «صورة مستقلة عنه». وهذا يعني ضرورة الفصل بين الدين والمجالات الأخرى كالسياسة والحقوق والسياسة، بحيث يمتلك العقل المشرع ذاته ويسترجع كل استقلاله، وبحيث يتم المجتمع «حسب معايير» هو، وليس تبعاً لأي رؤية سابقة أو مبدأ متعال<sup>(٢)</sup>.

## هوية أحدثها الزمن

ومن هذا المنظار، لا ينبغي أن نعلم الدعوة إلى التجديد بوصفها عودة إلى صفاء أصلي أو محاكاة للغرب، بل بوصفها ضرورة يفرضها التطور الداخلي للمجتمع العربي، وبحلولة لصلب تجربة هذا المجتمع الحديثة. وهي محاولة لن نتم دون استلزام قيم جديدة<sup>(٣)</sup> جرى إصالتها أو التخلي عن قيم تخطتها الشريعة المعاصرة. فالتجديد ينبغي أن يتناول بعض الأسس بظهور رؤية للإسلام جديدة.

لا شك أن المجتمعات العربية والإسلامية تعيش اليوم بل منذ استقلالها بالآخر تجربة تاريخية حديثة. وتقدم هذه التجربة معطى جديداً يكشف عن الهوية التي أحدثها الزمن والعلاقة بالآخر بين الأمن واليوم، كما تكشف عن الانقسام الحاصل في الوعي التاريخي العربي، وفي الذات الإسلامية، وهو الانقسام يتجلى على صعيد السلوك والتشريع والنظرة إلى الإنسان والطبيعة والتاريخ.

قد يقول قائل بأن الحداثة لم تحمل إلينا سوى المزيد من الاغتراب الغربي والتفتت المصالح والمآثم السلطان السياسي، غير أن ذلك لا يعني بآية حال أن نختزل إشكالية المجتمع الإسلامي بالبحث عن أصالة مفقودة، بقدر ما يعني بأننا لم نصل بعد إلى صيغة تحفظ التوازن بين ديننا وبين التقدم، ثم بيننا وبين العالم، في عصر يتميز بالصراع حول المصالح وبالاستقطاب الدولي. وإذا كانت القضية قد تمت على حساب الثقافة، بحيث تحولت الإنسان إلى «حيوان قنني» كما يقول البعض، فإن هذا معاً يعيد الاختيار إلى ثقافتنا بل إلى سائر الثقافات غير الأوروبية. ولكنه لا يعني بأن العودة إلى ثقافتنا الأصلية هي

(١) هشام حبيب، الإصلاح والتجديد في الفقه، مجلة الواقع، عدد ٩ من ١٨.

(٢) المعتزلة نفسه، ص ١٦ - ٢١.

(٣) هشام حبيب، أوروبا والإسلام، دار الحقيقة، ترجمة: طلال عترسي، بيروت ١٩٨٠ م.

الكتيفة وحدها بإيجاد الحلول لكل أزماتنا. فمن نحيها عالم الحداثة شتت أم بناه، ولو لم نعتل ذلك. وهذا هو الإشكال الفكري الأول: العجز عن فهم ما يجري، وبالتالي عدم القدرة على تحديد العقل وتحديث الثقافة. وإذا كانت الثقافة تحفظ لكل جماعة تماسكها وتمنعها هوية ماء فليست الثقافة في النهاية «منظومة مغلقة» من الأساطير والأجوبة كما ذهب إليه المستشرق فون غرونيوم. ليست الهوية جوهراً صافياً يميز عن نفسه بأشكال مختلفة. فالثقافة تفرض دعماً إحداه بناء للعناصر التي تتألف منها وتتفرد بها كما يرى ليفي - ستراوس. والثقافة تنمو بإعادة تأويل الأصرار والأسس. وهذا ينطبق على الثقافة الإسلامية. بل يصح القول أن ميزة هذه الثقافة أنها كانت تتجدد من خلال مبدأ «التأويل» كما سبق ذكره. وذلك بالقدر الذي تمت فيه العتبة في الثقافة العربية الإسلامية «للخطاب البلاغي» على «الخطاب المنطقي»<sup>(١)</sup>، أي للمجاز على الاستدلال، وللبیان على البرهان. والتأويل يقوم أصلاً على «إخراج دلالة اللفظ» من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية كما عرفه ابن رشد. قد يقول قائل إن عمل التأويل كما مارسه كبار المفكرين المسلمين، يرمي أصلاً إلى شرح وتفسير المعارف المكتسبة أكثر مما يرمي إلى توسيع مصادر المعرفة<sup>(٢)</sup> وفتح إمكانات جديدة أمام العقل. وهذا المعنى يفترض التأويل دعماً حقيقياً مكتملة ينبغي إدراكها، ومعنى أول زائلاً ينبغي البحث عنه، أو بعبارة أخرى: قد يبدو لأول وهلة أن هذا ما فعله الفكر العربي الإسلامي. فالمفكرين كانوا يبحثون وراء الظاهر عن بواطن الأشياء، وكانوا يرمون من تأويل النص إلى الفلذ إلى المعنى الأصلي الكامن وراء المقاهر. وحتى الفلسفة الإسلامية يبدو أنها لم تخرج عن هذا الخط. فلقد اعتبر فيلسوف كامن رشد أن الحق «كامل» مع أرسطو، وتعني هذه النظرة إلى الأصل اليوناني، أن تأويله نهائياً للحقيقة أي به اليونان هو التأويل الحق الذي ينبغي الانطلاق منه أو الرجوع إليه.

## المنطق الخفي

ولكن مهما كان الوعي المباشر للمؤول والمقصود الذي يرمي إليه، فكل تأويل ينطوي

(١) يمكن مراجعة الدراسة المهمة التي كتبها محمد عبد الحليمي في موضوع العلاقة بين البيان والبرهان: «المجموعة العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية»، مجلة «دراسات عربية»، العدد ٦، ١٩٨٧ م، ص ٧٠.

(٢) هذا ما ذهب إليه أيضاً فون غرونيوم في كتابه «عروة الإسلام الثقافية»، غاليليل، باريس ١٩٦٩ م، ص ٨.

على إعادة نظر وعلى إعادة ترتيب للدلالات والمعاني<sup>(١)</sup>. فالقول هو حقل للتأويل ومجال لإنتاج المعنى. وقد أدرك الفقيه الماوردي قديماً هذه الحقيقة بتأكيد على أن الكلام يحتمل بطبيعته تأويلات مختلفة، وأنه كلما كان الكلام لمصح وأحرب وأحسن نظماً كان أشد احتمالاً لفنون التأويلات وحروب التفسير، وأن اللغة العربية أحصى اللغات بهذه المعاني<sup>(٢)</sup>. وفي كل تأويل ثمة اختيار، وثمة موقف شخصي من النص يتخلله المؤول. ولذلك ينبغي أن لا ننظر إلى المعنى المباشر للتصريح بقدر ما ننظر إلى المنطق الخفي الذي يقف وراء التأويلات وينكشف عن منطق ما لم يتطرق به المتأولون كما يقول المؤرخ عبد الله الحروي<sup>(٣)</sup>. وثمناً لهذا التهمم للتأويل ذاته، ما من قراءة إلا وشطوي على قدر من التجديد. وحتى موقف أهل النص يمكن اعتباره ضرباً من تأويل العقيدة. فإذا كان المعتزلة مثلاً يبحثوا عن الإسلام في العقل المجرد، فإن الإمام أحمد بن حنبل يبحث عنه في السيرة النبوية. وإذا كان الفلاسفة تصوروا الحق قائماً بذاته ولذاته، فإن الصوفيا يبحثوا عن الحق عبر الحلق وركزوا على ألوهية الإنسان. بكل فرقة لها إثن رؤيتها واختيار، سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية. وهكذا ثمة تأويلات لمثل قراءات مختلفة للعقود والمبادئ.

وهذه القراءات المختلفة تملأ أول ما تملأ على قنطرة الحضارة الإسلامية على التطور والازدهار. لقد ازدهرت في هذه الحضارة سبع عشرة مدرسة في الشرح خلال القرون الثلاثة الأولى لميحر كما لاحظ ذلك محمد إقبال<sup>(٤)</sup>. هذا يعني أن لعو الثقافة الإسلامية كان يتم بتقديدها إمكانات جديدة للتأويل وبالتالي للتصكير. كذلك تكشف هذه النظرة للتأويل

(١) معنى ذلك أنه ليس ثمة تأويل نهائي للحقيقة. وهذا ما يدفع إليه بشكل خاص بنسب وعادته ونحوه. فالنسب إلى هؤلاء ليس التأويل بحثاً عن معنى أول يطرأ ما هو تفصيل لمعنى على كثر، أو إضفاء الأولوية لمعنى على آخر. وبخلافاً من هذه النظرة للتأويل ليس ثمة قراءة حتمية للقول. فالقول هو حقل لإنتاج المعاني. انظر عبد السلام سعيد المعالي، المبادئ، العلم والأيديولوجيا، دار الطائفة، بيروت ١٩٩١ م، ص ١٦٨.

(٢) يرى الماوردي أن الكلام الإلهي أولى الكلام بهذه الصفات، أي أشد احتمالاً لفنون التأويل، لأن أكثر الكلام رموزاً وأصعبه للمعاني البسرة والأحرف البسرة. وأن الفرق أولى الكتب وأصعبها بهذا المعنى لأن اللغة التي كتب بها لمصح المعاني. وهذه الخاصية للكلام هي التي تفسر برأي الماوردي استيفاء الأراء وشأن المعاني في الأمم والمجالي. انظر تخليقي على دراسة سعيد سعيد الماوردي، في كتابي مناقشات، المصدر السابق.

(٣) عبد الله الحروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص ١١٦.

(٤) الإصلاح والتجديد في الدين، المصدر السابق، ص ١٧.

بأنه ليس ثمة قراءة واحدة للعقري والمفارقة . وليس ثمة نظرة وحيدة الجانب إلى الوحي ففي كل قراءة يتأول الحق من جديد . وأخيراً تكشف لنا هذه النظرة أن التجديد في الفكر العربي والإسلامي ربما سيسلك طريق التأويل . والواقع أن ما يشرع به عدد من المفكرين المعاصرين هو إعادة تأويل أو قراءة جديدة للعلاقة بين الديني والبنوي . بين الباطن والظاهر ، بين المحسوس والمفارقة ، بين الخالق والمخلوق . فالمسألة لا تتعلق بالفصل بين الدين والمجتمع كما يرى جميعه ، ولو أن هذا الفصل يتطوي على تأويل ما للعلاقة بينهما ، ذلك أن هذا الفصل يتطلب أن نعيد عقل الديني نفسه ، وأن نعيد لراي العلاقة بين وبين السياسي . وهي علاقة مثلت أسد أهم إشكالات الاجتماع العربي والإسلامي . ومن هنا يكتب السؤال حول ماهية الدين ، وبحول طبيعة السلطة الدينية ، فائدة كبيرة بالنسبة إلى ما نحن بصدده . والحقيقة أن موضوع العلاقة بين الدين والسياسة ، بين الدعوة والملك ، استلزم على الدوام باهتمام الفكر الإسلامي ، فقهاً وكلاماً وفلسفة ، كما عولج حديثاً على يد معظم دعاة الإصلاح والتجديد . غير أن معالجه لا تقوم فقط على الفصل بين الدين والسياسة ، كما يدعو إليه مؤلف علماني ، ولا على تقي كل طابع سلطوي من الدين كما ذهب إليه البعض كمحمد عبده ومزني أبي بنده كعلي عبد الرزاق . ولا يقوم بالمقابل على تأكيد السلطة الدينية ، بل يقوم على معرفة كيفية تفصيل المجالين أي معرفة الشكل السياسي الذي يتطوي على كل دين ، والاحتمال الديني الذي يمكن أن تكشف عنه كل سياسة .

إن السير في هذا المسعى من أجل عقل الديني ، يعني أنه لا بد من تأويل ما قد أول سابقاً . ولا بد من «إخراج الدلالة» بلغة ابن رشد . لا بد من أن نعيد القول في الموضوعات والأشياء التي قبلت سابقاً ، بكل ما تطوي عليه الإعادة من إعادة اكتشاف أو بناء . وهنا تكمن معضلة التجديد . إنه «التجديد التأويل» على حد تعبير محمد أركون<sup>(١)</sup> . أحد كبار الباحثين في ميدان الدراسات الإسلامية في وقتنا هذا . وإذا كان الوحي العربي والإسلامي يصر على التماهي مع الماضي بشكل ما ، ويبدو غير قابل للتغيير ما حاجة إلى أن يقطع مع هذا الماضي ، على عكس ما يبدو من المثال الغربي حيث اللات الأوربية تنهي نفسها باستمرار ولا تتماهي مع مبدأ واحد ، أو أنها لا تتصالح مع ذاتها إلا عبر فيها لها ، فإن تجديد التأويل ، فضلاً عن كونه حلاً لنظرة سطحية وساذجة إلى الدين وإلى الحيز المفارقة

(١) محمد أركون ، (بالاشتراك مع لويس عاروب) الإسلام بين الأسس والعد ، بونيه/ لافنيل ، باريس

١٩٧٨ م ، ص ١٣٠



جملة، يؤمن خط الاستمرار مع الماضي في الوقت الذي يعدل فيه على إعادة عقل هذا الماضي. وإن يكون ثمة تجديد ما دام الأمر مقتصرًا على ثراء منطوق الآيات والأحاديث وما نشأ حولهما من شروحات وتفسير من دون إعادة فهمها وتأويلها. فكان إشكالية الثقافة الإسلامية الحديثة تلتخص في عجزها عن التفسير وفي ثروقتها عن التأويل. لا يمكن إذن النظر إلى أهميات الأعمال الثقافية بمبائيرتها وكما تقدم نفسها. فلك أن هذه الأعمال تُظهر بمقدار ما تخفي، وتبين بمقدار ما تغمّر، وتبين بمقدار ما تنجب. ولا سبيل إلى تجديد القول ما لم نعمل على استقصاء ما لا يقوله. وكان أهم ما في القول هو ما يمتنع عن قوله. وهكذا كل قول يحيل إلى تأويل، وكل تأويل يحتمل إعادة تأويل. وبهذا يتضح أن عملية عقل شيء ما لا تنفصم عن إعادة عقل الأشياء التي تم عقلمها، وإن عقل الحاضر لا يتك من إعادة عقل الماضي.

## إنها بداية

وإذا كان التجديد يطرح علاقة الفكر مع موارده، فإنه يشير من جهة أخرى للعلاقة مع الآخر، وتعني به هنا الموقف من ثقافة الغرب. وكلا الأمرين مرتبطان، ذلك أن الموقف من التقليد والتراث يحدد الموقف من فكر الغير وثقافته، كما أن النظرة إلى هذا الغير أو التماهي بهرأه، يعدل من النظرة إلى الذات وإلى الماضي نفسه. لقد ابتكر العقل الحديث مناهج جديدة للبحث، رافتح أخلاقاً جديدة أمام الفكر، وراكم معارف هائلة في العبادين العلمية المختلفة الطبيعية منها والانسانية. ولا يمكن لهذه المكتسيات إلا أن تشكل بداية منهجية بالنسبة للفكر العربي، وأن تعمق نظره في المسائل المطروحة عليه، وأن تفتح أمامه نوافذ جديدة لتناول قضاياها. والواقع أن الحضارة الإسلامية استوعبت، إبان ازدهارها، مختلف الثقافات القديمة التي احتكت بها أو دخلت في مواجهة معها، فاستخدمتها في تحقيق مقاصدها، واغتنت بها، إن لم نقل تفرغت بها. وإذا كانت الهممة التي تحتلها ثقافة الغير، تفرغ لتعكس بالخصوصية، فإنها تفرغ في الوقت نفسه، التروك والانتفاع على الغير، ولا مناص من ذلك. فلا معاداة إلا غير الغير. بيد أنه إذا كان ابن رشد قد قرأ، بحق، في زمنه، انطلاقاً من كونه العقل ومن التزوج الانساني إلى الكلي، بأن النظر إلى مناهج العلم أو ذاك النظرة كما سماها هو نفسه، ينبغي أن يحصل انفصال عن مله واتبعها، فإن العقل الحديث لم يعد يفصل بين الآلة والمضمون، وبين المنهج والموضوع. فكل انتماس لا بد أن يطور نظراً إلى الأشياء ومفهومنا عن العالم. . . وبالعقاب لن يتجدد فكرنا

وتبديل نظرتنا، ما لم نصل إلى إغناء العلم ذاته، بل إلى تعديل النظرة إلى الثقافة البشرية  
جسلة .

لأننا كان العلم الحديث يزودنا بمعطيات مهمة بالنسبة إلى فهم مسألة الدولة والسلطة  
مثلاً، فإن الانطلاق من هذه المعطيات لا بد أن يوصلنا إلى إعادة فهم مسألة الدولة عندنا  
والى إغناء مفهوم الدولة بصورة عامة . وبهذا يتضح من جهة أخرى بأنه إذا كان التجديد  
يفترض إعادة عقل المعاصي ، فإنه يفترض في الوقت نفسه إغناء وتطوير المعرفة الانسانية  
ذاتها وإعادة تعريف العقل نفسه .

## الهوية والغيرية في المقال الفلسفي العربي<sup>(١)</sup>

### أزمة الهوية

يبدو لمن يتبع مختلف الدراسات التي تهتم بموضوع «الهوية» أن هذه الموضوعات تستأثر حالياً بسط واغفر من جهود المفكرين الغربيين وتدخل في سلب اهتماماتهم العلمية. وإذا كان الفكر الفلسفي قد عالج، منذ البداية الأفريقية، مسألة الهوية بوصفها أحد مبادئ المنطق ومقولة من مقولات الوجود، فإن هذه المسألة قد تعدت اليوم نطاق البحث الفلسفي الضيق لتعكس على المجال المعرفي برمته، ولتصبح إشكالية تميز كل ثقافة بالذات، كما تعدت صعيد النظر لتغدو أزمة تعيشها المجتمعات الثقافية في صميمها، إنها تقع على أكثر من «معتق» كما يرى كلود ليفي - سترواس<sup>(٢)</sup>، فهي تهم مختلف الميادين العلمية من الرياضيات حتى الأنثولوجيا، مروراً بالفلسفة والأدبية والتحليل النفسي. وهي تهم كل المجتمعات التي تدور فيها الأنثولوجيا، سواء اقتصت الأمر بمصاحبة بلاتية أو بمتنوع تكنولوجي، على رغم ما بين هذه المجتمعات من تباين ثقافي أو اختلاف جغرافي. كما تهم بشكل خاص المشتغلين في الحقل الأنثروبولوجي، ومن ينسب إليهم «موس الهوية» أي هاجس البحث عن الشيء والمعاثل. لا شك أن هذا الاهتمام الذي يبدى الفكر بمسألة الهوية، يعبر عن «أزمة هوية» لا يتوخى ليفي - سترواس عن اعتبارها «القاء الجشيد» الذي يعبر عصرنا. غير أن هذا الأمر لا يعني الانكشاف إلى المظاهر الذاتية لهذه الأزمة، بقدر ما يعني النظر إلى الشروط الموضوعية التي تعكسها أزمة الهوية أو تشكل عرضاً من أعراضها.

(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة «دراسات عربية» العدد ١ شباط ١٩٨٢ م.

(٢) من المبدأ إشكالية اللغوي. إلى العلاقات الدلالية حول الهوية التي تمتعها واشتراف ليفي - سترواس وتكليم حاد - ماري برا والتي يدين لها هذا البحث في فرائد إشكالية الهوية لدى المفكرين العرب، انظر «الهوية» (بالفرنسية)، منشورات غراسيه، باريس، ١٩٦٧ م، ص ٩.

في الواقع، ثمة عاملان أدبا إلى طرح الهوية كإشكالية من إشكاليات الثقافة الغربية.

هناك من جهة أولى عامل معرفي صرف يتعلق بطبيعة المشروع الانتولوجي ذاته. فالانتولوجيا ترمي أصلاً إلى دراسة الشعوب وإدراك خصائصها الثقافية، ونحرص فعلاً على تنوع الثقافات. غير أن العلم الانتولوجي يخضع منذ فترة لاستقادات عنيفة تطلق بالضبط المبدأ الذي يقوم عليه هذا العلم. فقد اعتبر البعض أن الانتولوجي يسعى إلى دراسة ثقافات غريبة غير قابلة لأن تتمثل بتعابير ومقولات الفكر الأوروبي، ولذلك فإن رجل الانتولوجيا إذ يرمي إلى معرفة الآخر، وهو هنا الشعوب غير الأوروبية، لن يقتل سوى صهر ثقافات هذه الشعوب واحتواء فروقاتها والتفخيم بأعمالها وبالتالي سحق تواريتها الخاصة. وهكذا يقرم المشروع الانتولوجي في خطر هولا. على مساعدة الآخر باللمات وعلى النظر إليه بمرآة الأنا. وبسبب من هذا النقد الذي تعرضت له الانتولوجيا، أثر التساؤل حول ماهية الثقافة ذاتها، وسؤال إمكان معرفة الآخر، مما أدى إلى طرح مسألة الهوية على بساط البحث، وإعادة النظر في إشكالياتها<sup>(١)</sup>.

ثمة عامل آخر لا يتفصل عن العامل السابق ويتعلق بما يشهده الجيل الأوروبي والغربي عامة (جيل ما بعد ١٩٦٨) من نزوع قوي إلى التباين والاختلاف، اختلاف الجنس، واختلاف اللغة والطبيعة، واختلاف الثقافات بعضها عن بعض، واختلاف الثقافات المحلية عن الثقافة الوطنية. وهذا ما حدا بجان - طاري بنوا<sup>(٢)</sup> إلى القول بأن مسألة الاختلاف تخرق عصرنا الحالي. ومسألة الاختلاف تقضي في النهاية إلى طرح مسألة الهوية. فالهوس الذي يدفع أفراداً أو جماعات إلى أن يكونوا مختلفين عن الآخرين، يدفعهم إلى البحث عما يصح اختلافهم وتمايزهم أي إلى البحث عن هويتهم الخاصة والمنفصلة. ولعل من قبيل المفارقة أن ينزع البشر إلى العزلة والانعطاف بمقدار ما تنتشر وسائل الاتصال بينهم، وأن تبرز مسألة الخصوصية الثقافية بمقدار ما يسر العالم نحو التوسد، وأن يقوى الشعور بالانتماء من الآخر بمقدار ما يتم التغرب منه والتعاضد منه.

غير أن الحلم بالانتماء والبحث عن الجذور، يذاهلها في الوقت نفسه إلحاح قوي لدى البعض باستعادة الفكرة القديمة عن وحدة الطبيعة البشرية، أي باستعادة هوية كلية ومتعالية يتدرج تحتها الإنسان بذاته مجرداً عن حدود الزمان والمكان. لذا أمكن لجان -

(١) وهو ما حدا بلوي - ساروس إلى تلمح حلقته الدراسية عن الهوية، حسداً ورد في هامش (٦).

(٢) الهوية، المصدر السابق، ص ١٢ - ١١.

ماري بنوا<sup>(١)</sup> أن يصوغ إشكالية الهوية ضمن حقلين يتلوحجان بين التفرّد والانفصال من جهة، وبين الوحدة الشاملة التي تبتلع الفروقات ولا تقيم رزناً لتضوع الثقافات من جهة أخرى. والتوقع أن الفكر الغربي ينحو حالياً منحىً تلقياً في معالجة فكرة الهوية. فهو يميل إلى تشكيل الهوية إلى مختلف عناصرها وتعبئاتها، بحيث تُتمثل الهوية من خلال لعبة الاختلافات والتشابهات، وبحيث يُنظر إليها بوصفها حصيلة اختلاف ونوع، لا نتيجة تشابه أصلي<sup>(٢)</sup>، وبحيث تبدو المفاهيم مقوماً من معلوماتها. وبهذا لا تعود الهوية بمثابة جوهر ثابت أو ملاحظة صافية يُبحث عنها، بقدر ما تصبح حصيلة يعاد بناؤها واكتشافها.

وإذا كان التساؤل حول الهوية يبدو أسوأ مشروعا في نظر المثقف الغربي، فإنه من باب أولى أن نلحظ في إشكالية الهوية في ضوء الثقافة العربية والإسلامية، خاصة وأن لزمنة هذه الثقافة بدت على الدوام في العتبة الحديثة على أنها إشكالية هوية. فلقد ارتبطت فكرة الهوية بروعي الذات لدى العرب والمسلمين، منذ ما اصطلاح على تسميته بـ «صدمة الحضارة». وإذا كانت مرحلة النهضة شهدت بداية الأزمة التي اخترت هذا الوعي، إزاء ثقافة غربية غالبة ومتفوقة، فإن المجتمعات العربية والإسلامية تشهد أيضاً في هذه الأونة أزمة هوية ثقافية حادة. وتصر هذه الأزمة عن نفسها من خلال العودة مجدداً إلى اكتشاف الذات والتأكيد على الأصالة المفقودة، كما تتجلى من خلال بروز ضروب من ضروب المغال الديني. وهذا المغال إذ يرمي أصلاً إلى لأم الذات، فإن حضوره يدل على وجود أزمة معنى<sup>(٣)</sup>، وبالتالي أزمة هوية.

ونحن إذ نرمي هنا إلى النظر في مفهوم الهوية كما تكون في الفكر العربي الإسلامي، فإننا سنقتصر على تتبع هذا المفهوم في بعض النصوص الأساسية في الكلام والفلسفة والتصوف، وسيتصب جهداً بالترجمة الأولى على معالجة المفهوم الذي تقدمه هذه النصوص للمطلق، وبالتحديد لله، لكي نشيخ تصور المعاني والمختلف، الأنا والآخر، الراسد والمتعدد، لدى بعض كبار المفكرين العرب والمسلمين. إن دراسة المفاهيم المختلفة عن الذات الإلهية نشيء في نهاية التحليل عن ضروب مختلفة من وهي الإنسان

(١) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢) عبد السلام نعد الحلي، المباحثية، العلم والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١ م، ص ١٣٣.

(٣) انظر تحليل جوليا كريستينا في «الهوية»، المصدر السابق، ص ٢٤٨.

بذاته . وإذا كان الفلاسفة العرب قالوا قديماً أن من عرف نفسه فقد عرف ربه، فإنه يمكن القول، بالمقابل، إن معرفة تصور الإنسان لله هو شكل من أشكال وعيه بذاته، بل هو الشكل الأعلى لهذا الوعي كما يقول هيجل . إن المطلق إذ يبدو آخر مقابلة للإنسان ومقارناً له، فهو من جهة أخرى، يعبر بصورة غائقة عن الذات وبشكل «مرآة» تعيد بناء هذه الذات على حد التعبير ليرسندورف<sup>(١)</sup>.

## الكثيرة هوية

ولا بد لبل الشروع فيما نحن بصدده من العودة قليلاً إلى الفكر اليوناني الذي يقدم أول تناول نظري لمسألة الهوية . ولا يقصد بهذه العودة الفرق في لعبة المعادلة مع الأصل اليوناني لمفهوم الهوية . بل المطلوب قبل كل شيء معرفة الكيفية التي تتم بها استعادة هذا المفهوم في الفكر العربي والإسلامي، أي الكيفية التي يؤول بها أو يعاد تأويله، إذا صح أن كل قول يحيل إلى تأويل وكل تأويل يحتمل إعادة تأويله .

وإذا كان اليونان قد افتتحوا التفكير الفلسفي بالتساؤل حول ماهية الوجود، فإنهم طلبوا الوجود الحق من خلال المعادلة، لذلك فقد تصوروا الوجود معاكساً بطبيعته لشيء يبقى هو هو على الدوام، بمنزلة من كل الاختلافات الظاهرة . فبعد بارمنيدس المؤسس الحقيقي لعلم الوجود (الأنطولوجيا)، تحدثت الكثيرة بوصفها ما يتماهى مع ذاته<sup>(٢)</sup> . وهذا التصور للوجود من خلال مقولة الهوية نجده أجلى وأوضح عند أفلاطون الذي ينابع على الصعيد الأنطولوجي سلفه بارمنيدس، فيحدد الكائن الحق بأنه «ما يكون هو ذاته بما هو ذاته»<sup>(٣)</sup> . طالسة الأساسية التي تطلع الكائن هي إذن مساواته مع نفسه . وما يصفه أفلاطون بأنه واحد وأزلي وسيط ومغفول وإلهي، هو الذي يمتلك على الدوام هويته أي ما يبقى عين ذاته باستمرار . ومن هنا يبدو أن مفاهيم الوجود والمعرفة والفكر المحض، قد تم تمثيلها في الفكر اليوناني بدءاً من فكرة الهوية، بحيث أن التعارض بين ما يكون وما لا يكون، بين ما يعقل وما لا يعقل، هو تعارض بين الممكن والمختلف، بين الواحد

(١) ج . ليرسندورف، «صفت في العاوديات (بالفرنسية)»، منشورات «أومان كولاج»، باريس، ١٩٥٦، ص ١٢٢.

(٢) راجع كتاب: «أين هيلسون، الكائن والماهية (بالفرنسية)»، منشورات ج . فرانك، باريس، ١٩٦٢، ص ٦١ - ٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

والمتمدد، بين المتصل والمنفصل. فالمثلل يبادل هنا المساعدة والوحدة والتجانس. وإذا كان مثال العقل نأسس مع اليونان، فلا يلحق أن العقل قد انصرف مع أفلاطون على الخلاف، كما اعتاد الفكر أن يفراً تاريخه. فما لعلة العقل، حسبما يدعّب إليه ميشال سير<sup>(١)</sup> (Serres)، هو نسخ مكان وحيد ومحتجى: المكان الأفلاطوني (نسبة لأفلاطون) الذي يسمح بالقياس الهندسي للأرض، ويكفل اتصال ممكن في الفراغ، والذي يُخضع تعدد الأشكال ويربط ما بين كل التروحات المكانية التي يصعب تجاوزها أو تصورها. فالمثال العقلي هو قبض القووس على القروقات واحتواؤها. إنه راب الصدوع التي تنتقل عنها قووس المكاك، وكبت ما يسميه سير «الوبولوجيا الوحشية»<sup>(٢)</sup> التي كانت تميز المثال المبراني والتي تقوم على كثرة المساحات الأصلية وترونها.

غير أن تمثل الكينونة كمناعية صافية، كفكر محض، كوحدة لامة تتبارى مع نفسها، يجعل من غير الممكن تحريم هذه الكينونة. وكان أفلاطون نفسه قد أترك هذه العلاقة المطلوبة بين الكائن والواحد، بين الهوية والوجود، بين المثال الذي يتعالى على المبرورة والعدد، بين الوجود المحسوس والمفكر. فلك أنه إذا سلّمنا بأنه لا يوجد حقيقة إلا الواحد المتصاهي مع ذاته، تكون قد أغلقنا من جهة ثانية بأن ما يتصاهي مع ذاته لا يمكن أن يكون هو هو إلا بظنار ما لا يكون هو سواء. فإذا كان المثال هو شرط الكائن، فالمختلف هو شرط اللاكائن، لأنه بمجرد أن يوجد كل كائن على ما هو عليه، أي أن يكون، فإنه سيكون مختلفاً عن كل ما سواء وبالتالي أن لا يكون، وهذا تقع اللاكينونة في الكينونة<sup>(٣)</sup>. وعندئذ تتفتح المنظومة الأفلاطونية على التلطيفات.

إن القرس الذي يمكن استخلاصه من الأفلاطونية، هو أن التصحية بالمتعدد والمفكر الآخر في سبل تصور مناعية صافية للوجود، ليست مستحيلة عقلياً أو معرفياً، بل ربما تم هذا التصور بفرض معرفي قبل كل شيء. ولكن هذا الطلب المعرفي للكلّي والعام والمطلق، ينطسي من جهة أخرى إلى اعتزال الكينونة وإفلالها، نحو ما يتعدى الوجود والواقع. ولعل الأفلاطونية تعاني من ثنائية ترسم «محدود الوبولوجيا» تقوم على فكرة المناعية

(١) ميشال سير، المثال والسنار، في «الهوية»، المصدر السابق، ص ٢٨ و٢٩.

(٢) لا نهم الوبولوجيا بشكل الشيء، وحسبه، بل يعرفه بالنسبة إلى الأشياء الأخرى.

(٣) راجع ليان جيلسون، المصدر السابق، ص ٣٧.

كما يقول إتيانا جيلسون<sup>(١)</sup>. وتتمثل هذه الثنائية بالصعوبة التي تنشأ عن انفصال الكائن إلى الوحدة والهيبة كما تظهر في محاورات بارمينيدس والسقراطيات، لأنه يعتقد ما يتصور الكائن واحداً يصبح متعدد، ويعتقد ما يتصور عين ذاته يصبح هو غيره، والمعدل الأفلاطوني يعكس أصلاً المحتوى المتناقض للوجود، أي تأرجعه بين الـكون والعدم، بين الثبات والتغير، وبالفعل، فالتناقض الذي ينشأ عن رد الكائن إلى «المثال»، وبالتالي استعصاء هذا الكائن على الحد والتعريف، لدليل على أن المشروع الفلسفي الأفلاطوني وإن بقي وهياً لفكرة الجامعة، وإن طمّح إلى تأسيس نظام مغلق للتفكير، فإنه كان مدركاً للوجود مغايرة وأن الكينونة تشقّق، ومن هنا علم إمكان حد المناقذ أمام التساؤل أو المصاهرة على حركة المقال العقلي وتزدواجته<sup>(٢)</sup>، أي إمكان عودته على البدء واستئناف البحث. إن هذا الازدواجية التي تبلي الأبواب مشرعة أمام البحث، والتي تنم عن صعوبة القبض على الكائن من خلال لعبة المفهوم، ولتنتج تحول الفكر إلى ضرب من التحصيل الحاصل، هي التي جعلت الأفلاطونية موضعاً لتفسيرات مختلفة بل متناقضة. والواقع أن الفلسفة يعتقد ما تبدي من ازدهارية، فقدم إمكانات أوفر وأغصب لإعانة التأويل والمصاغة. وهذا ما حفّضت له الفلسفة الأفلاطونية نفسها. فإذا كانت فلسفة أرسطو تستعيد «المثال» الأفلاطوني من خلال «الصورة»، فإن أفلوطين قام من جهة أخرى بتطوير جانب من جوانب الأفلاطونية. فذهب في تجاوز صعوبة المطابقة بين الكائن والواحد عند أفلاطون إلى نقي صفة الـكون عن الواحد. لقد اعتبر الفيلسوف الاسكتلواني أن الواحد عار عن الـكون وعن العقلية أيضاً، لأنه هو السبب في وجود ما يوجد. ولكني يكون كذلك، يعني، برأيه، أن لا يتمتع بصفة الـكون أصلاً. وبهذا أقام أفلوطين القطاراً جديداً بين الأشياء ومبدأها<sup>(٣)</sup>، تحول معه علم الوجود الأفلاطوني إلى ضرب من علم يبحث في نشأة الـكون أكثر مما يرمي إلى عقله!

إن الفكر اليوناني بتأسيسه مطلقاً للعقل، اختلج أفقاً معرفياً رسم الثقافة الغربية على اختلاف مراحلها. وتعني به هذا النمط من المعرفة والبحث الذي نمطه الفلسفة، والذي

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢) انظر هذا الصدد مقال: «صباح شرارة، شبهة الفلسفة، دراسات عربية، العدد ١، ١٩٨٠ م.

ص ٣١.

(٣) إتيان جيلسون، المصدر السابق، ص ١١ - ١٤.



يندم على بناء المفاهيم والارتقاء من الرأي أو الظن إلى قول مترابط وسفوف، أي إلى قول كلي. غير أن الفلسفة وبالتحديد الماورائيات، بالرغم من إعلائها من شأن العقل، انحطت دوماً على قدر من «الرغم» كما يقول نيتشه<sup>(١)</sup>، جعل الفكر الغربي يبحث عن المعنى في المفهوم الثابت والمثال المجرد، ومن خلال التشابه. والواقع أن مبدأ الهوية في المنطق، ليس مجرد أداة للنظر، بل هو يتم من محتوى الفكر نفسه، أي النظر إلى الأشياء من خلال تشابهها أو ردها إلى أصل أول تكمهي من خلاله. وإذا كانت مفاهيم الجوهر والهوية التي ابتدعها الفكر تعمل على تجميد عالم الصيرورة كما رأى نيتشه<sup>(٢)</sup>، فإنها تعمل من جهة ثانية على احتواء الفروقات وعلى إلغاء التعدد، وبالتالي تطوي على خطر عدم الاعتراف بالأخر أو العمل على تقيده. وبالفعل، فإن مفهوم «المثال» الأفلاطوني أو مفهوم «الصورة» الأرسطوطاليسية، بالرغم من تصميمهما القول بعنق إنساني واحد وبطبيعة بشرية عامة، لم يمتصا إسمي الفلسفة اليونانية من النظر إلى الشعوب الأخرى - غير اليونانية - كبرابرة، وبالتالي تجويز إخضاعهم واسترقاقهم<sup>(٣)</sup>. وإتة لمن المفارقة أن يقر مفكران كبيران، ساعداً لتحديد مفهوم العقل وصياغته، التعبير بين يوناني ويوري أو بين عبيد وحر.

لقد لبخل اليونان أنفسهم داخل مناهجهم وكأنهم يعيشون في عالم مكتمل، في مساحة يحكمها العقل والمنطق وتسودها الديمقراطية، مساحة متجانسة الأبعاد كل شيء فيها قليل لأن يوصف ويقاس ويعقل... بينما نظروا إلى الشعوب الأخرى وكأنها في عالم هو في طوره الهولائي، أو تقوم في مساحة تسودها الخرافة، ويعمل على نهجها التناظر والقوى<sup>(٤)</sup>. باعتبار لقد تصوروا أنفسهم مثال العالم وصورته، بينما نظروا إلى الآخرين بوصفهم مادة وموضوع. وليس في الأمر تناقضاً، فإذ كان القول بوجود مادية ثانية، قد صيغ لمنع النظر واحتواء التعدد، فإنه يصبح مفهوماً (وليس مبرراً بالطبع) موقف كل من أفلاطون وأرسطو من الآخر. فالموقف المعادي للغير ينتج أصلاً من رفض التنوير، لأن التعبير بتطوي على احتمال المعابرة، أي أن لا يكون الشيء حين ذاته، بل غيره أيضاً.

(١) انظر عبد السلام تصد العالي، المصدر السابق، ص ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، ١١٠.

(٣) انظر، أفلاطون، الجمهورية، ترجمة عزاد زكرياء، ص ١٦٦ - ١٨٩، وانظر أيضاً يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الفلم، بيروت، ١٩٧٧، ص ١٠٨ و ١٠٣.

(٤) انظر ميشال سير، «الهوية» المصدر السابق، ص ٣٧ - ٣٨.

وعندئذ يتم التماهي عبر الآخر وليس عبر الذات<sup>(١)</sup>. وهو أمر كان من الصعب قبوله في مساحة ثقافية تقوم على فكرة الهوية، بما هي استمرار ووحدة ويبحث عن المشابهة. وهكذا لم تعصم الفكر اليوناني عقلانيته وقوله بطبيعة إنسانية عامة عن الخطأ في النظر إلى الثقافات والشعوب الأخرى. فالمطلق لا ينتج الحق دوماً. والمقولة لا تستوعب قراء الكائن. والعقل ينزع إلى التوحيد على قدر نزوحه إلى التقى والافتاء. ألم تنظر التجربة التاريخية الحديثة للغرب، على الرغم من مزجها العقلي والإنساني والتحرري، على خطر إلغاء ثقافات الشعوب الأخرى ورسوخ توارثها، كما يبين من النقد الأنثروبولوجي للرواية التي يقدمها الفكر الغربي عن الآخر؟

### المقال الفلسفي والمقال الديني

إن المساحة الثقافية التي تكوّنت مع ظهور الإسلام تختلف ولا ريب عن تلك التي تكوّنت في المدينة اليونانية، وهو اختلاف يعود إلى الفرق بين المقال الفلسفي والمقال الديني. لقد عني المقال الفلسفي كما بناء ودخلة اليونان «التحباب الآلهة» كما يقول مؤرخ الفلسفة شاتلب<sup>(٢)</sup>، أما المقال الديني فهو في صميمه مقال الإله. الأول يبحث ونظر، فيما الثاني هو وحي. والأول معانيه عقلية فيما الثاني ينشأ عن العجب، أي هو نقل. والمقال الفلسفي يتوصل أصلاً أصلاً «البرهان»، بينما يتوصل المقال الديني في الغالب وكما يبدو في الحالة الإسلامية «المجاز»، حسبما يرى ابن رشد المجاز الذي شكل على كل حال المركز الأصلي لكل تأويل يخضع له هذا المقال. وأخيراً، إن المقال الفلسفي كان يبحث دوماً عن المساهمة، وهذا ما يفسر سعي الفكر على الدوام إلى إنشاء منظومات متفلكة، تنتج كل المفروقات التي تظهرها الموجودات، وتحيل كل المظاهر إلى وحدة نامة. بينما يبدو المقال الديني مثلاً، أقل نزوحاً إلى المساهمة وبالتالي أكثر تحسناً للمخاطبة. ففكرية «الخلق» تمثل هذا التوتر بين الهوية والمعارضة بين التعالي عن الخلق والحاجة إليه. والخطاب الديني يوجه أصلاً للآخر (الإنسان) أكثر مما هو مقال بقول وحدة الذات والكيونة. ولا يعني ذلك غياب الإلهي من التاج الفلسفي. فالمفلسفة إذ تسعى إلى إنشاء مقال للعقل وإذ تحدد العقل بوصفه الكلي والشامل، تفرغ أصلاً ما يتجاوز المحسوس والمظفر والمظاهر إلى الماوراء، أي إلى الإلهي. وكذلك، فالمفلسفة تتغذى من الخيالي وتنفسي إله. عبر أنه

(١) انظر حسن حبشي، «وجود وفي الإسلام»، دار الطليعة، بيروت ١٩٩١ م، ص ١٢٢.

(٢) في «تاريخ الفلسفة» (بافرسية) الجزء الأول، طائفة، ١٩٧٢ م، ص ١٣٥.

بالرغم من ذلك، فإن من مقررات المقال الفلسفي أن يحيل إلى نفسه، وأن يستند حقيقته من ذاته لا من خارجه، وذلك بالقدر الذي يحصل فيه على إنقاذ الإلهي في الإنسان وتميزه<sup>(١)</sup>. وبالمقابل، إذا كان القول الديني يحيل دوماً إلى خارجه وينظر إلى الطفل لا بوصفه يولد المعنى، بل بوصفه يشرجه ويفسره ويقول، فإن هذا المقال يتطوي على منطق ضمني يمارس من خلاله لعبة العقل، ويقدم تأويلًا للكثيرة وفيها للدلالة من خلال تصوره لله والمطلق. وهكذا لم يعد من الحائر النظر إلى الفلسفة على أنها عقلانية خالصة، كما لم يعد أيضاً من الحائر النظر إلى القول الديني بوصفه «عبارة مطلقاً» أو «نقلاً» خالصاً. وما بهما هنا هو أن نعرف كيف تتم فصل في المقال العقلي الإسلامي الهوية مع المتغيرة، والوحدة مع العدد.

لا شك أن فوam النظرية الإسلامية إلى الهوية ينبغي البحث عنه في القرآن ذاته، باعتبار المرجع والمصدر والأصل. وهنا يتطلب قراءة ما للحديث القرآني. يتطلب إعادة التأويل للعلاقة بين الله والعالم، وبين الله والإنسان. غير أننا لن نزعج بأننا سلقوم بإعادة التأويل هذه، مع أن «تجديد التأويل»<sup>(٢)</sup> هو شرط تجديد الفكر العربي والإسلامي وإزدهاره، وهو الهدف الذي يسعى إليه المفكرون المسلمون منذ النهضة حتى اليوم. ما نحاوله هنا هو النظر في بعض التأويلات الفلسفية للإلهي في الإسلام. فمثل في استعادة ذلك ما يسهم في إحياء فكرة الهوية الإسلامية، على الرغم من أن هذه الاستعادة تظهر إلى حد ما قدراً من التأويل.

## صفاته هي هو

شمة تصور عن الله قدم دوماً على أنه التصور الحقيقي للذات الإلهية. ومؤدى هذا التصور أن الله هو هو وأنه تعالى على الكون. والحق أنه إذا كانت العقيدة قد كتبت لهذا المفهوم الذي يرى في الله مغايرة كلية للعالم، فإن إعادة قراءة النص القرآني قد تظهر أن هذا المفهوم ليس به النهاية إلا تأويلاً من بين تأويلات كثيرة. والاتفاق من هذا الاعتبار يقع الباب أمام تأويلات أخرى تنظر إلى ما يتكشف عنه النص من علاقة جدلية بين الله والعالم، بين المطلق والنسبي، كما هو الحال في الرؤية الصوفية التي تقع على أرضية الإسلام ذاته.

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٢) من السلاط، معظم المفكرين العرب المعاصرين ينظرون إلى أعمالهم وكتابتهم بوصفها مشاريع لإعادة النظر أو العبارة أو القراءة.

لا شك أن النص القرآني يشهد في جانب من على ثنائية الله والعالم، وهي الثنائية التي شكلت مرتكزاً للتأويل الكلامي الذي يؤكد على فكرة التثنية التي تعبر عند المعتزلة لب فكرة التوحيد. لقد دافع المعتزلة عن تعالي الله بشكل جعل من غير الممكن إيجاد أي توازن بين وبين العالم، أو أي تصور لعلاقة مشتركة. وقد أثرت موضوع العقائد الإسلامية هذا الأمر، فوصلوا المعتزلة بأنهم من «المعطلة». قد يبدو الفكر المعتزلي من هذه الجهة منطقياً إلى أبعد حدود المنطق. فالإطلاق من مبدأ اتصالي يحتم نفي الصفات عن الله ويضوئ إلى إلغاء أي شبه بين وبين العالم. غير أن نفي الصفات والحد عن الله باستثناء القول بأنه «قديم» أو «واحد»، قد أوقع المعتزلة من جهة أخرى في تناقضات لا تفكك منها. فمن شأن ذلك أن يفي مشكلة الخلق من دون حل، إن لم يزدها تعقيداً. لقد ذهب الخلاف إلى أن إرادة الله لا محل لها<sup>(١)</sup>. ذلك أي إرادته لما خلق هي خلق الله، وخلق الشيء عنده هو غير الشيء، بل المخلق عنده قول في لا محل. وكذلك نفي النظام الإرادة عن الله، سواء إرادته لأفعاله أو إرادته لأفعال الخلق. وهكذا انشاق المعتزلة في تعصبتهم لفكرة التثنية إلى التمييز بين الإرادة والمراد، بين خلق الشيء والشيء نفسه. ومع أن أقوال النظام في بعض مسائل الطبيعة نحتل بعض التفسير الحذلي، كحديثه عن «أن كل شيء قد بداخله فيه وخلقه»<sup>(٢)</sup>، فإن تصوره للعلاقة بين الله والعالم تضع حوة أبتولوجية بين المادرة الإلهية والمادرة الإنسانية، وتضع أي احتمال للصور حذلي للعلاقة بينهما. وهذا يعني أنه لا مجال عند المعتزلة لأن نقش عن نظرية للخلق. لأنه ما قامت إرادة الله غير مرادة، وما دام الخلق مخلوقاً بلا خلق<sup>(٣)</sup>، لا يعود بإمكاننا أن نصور حوة الله.

وبالتفعل لقد أوجعل تحليل المعتزلة للصفات إلى أقصى درجات التجريد للمعانية الإلهية، بحيث لا يمكن أن ينسب له إلا ما هو في ذاته ولذاته: «عالم يعلم وعلمه ذاته، وقامرة بقدرة وقدرته ذاته...». ولكن إذا كانت الصفات الإلهية لا تثبت له إلا ما هو في ذاته ولذاته<sup>(٤)</sup> بمعزل عن العالم، حتى ولو كانت تلك الصفات تتعلق بالإرادة والقدرة

(١) الشهرستاني، الجزء الأول، تحقيق محمد عبد الحميد، القاهرة: ١٩٦٩، ج ١، ص ٥١.

(٢) حسين مروة، القواعد المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول دار العلوم، ص ٢١٩ - ٢٥٠.

(٣) الشهرستاني، المصدر السابق، ص ١٩.

(٤) لقد ضم القاضي عبد الجبار المعزلي عبارة الخلاف الشهيرة: «الله تعالى عالم يعلم هو هو»، بأن الخلاف يقصد «أن الله عالم ذاته». إلا أنه لم يخلص له العبارة، كذلك يقول الجبائي أنه يستحق «

والعلم، فإذا ثبت ذلك أن تصبح الذات الإلهية بعيدة عن متناول الفكر. وبهذا نصل إلى تعطيل الذات من كل صفة، أي إلى قطع علاقتها بكل موضوع، وكأنها ذات صرف، وعندها لا تعود تعرف ما هو الله، ذلك أن الله بدون العالم لا يعود هو الله على حد تعبير هيجل<sup>(١)</sup>، أي أنه يفقد ماهيته، ذلك أن الثاني يتطابق مع نفسه بشكل مطلق لا توسط فيه أو أخرى، ليس امتلاء، تماماً بقدر ما هو فراغ وغواء.

ولكن ما ينبغي المعتزلة من جهة، قد يشتتونه من جهة أخرى. فإذا كانوا وصلوا في دفاعهم عن تعالي الذات الإلهية إلى سلبها من كل صفة، فإن تلك «السلوب» (الصفات السلبية) إذ تعني أن الله لا يُعرف بذاته، فإنها تعني من وجه آخر أن الذات الإلهية لا يمكن أن تتميز هويتها إلا من خلال مقابرتها. وخلافاً لذلك لا مناص من الوصول إلى فراغ المفهوم أو إلى تلك الخلط الذي تمثلته الصيغة الألفا الذكر: «الخلق مخلوق لا يخلق». والواقع أن الله إذا كان لا يوصف إلا بالقدم والوحدة، فإن هذا الوصف يتعين بالنسبة إلى الحادثة والكثير. وبمعنى آخر إذا كان ما يشبه المعتزلة لله من صفات يقصد منه التغي بالدرجة الأولى، (تلي الحدوث والكثرة والجهل والمجزء... مقابل القدم والوحدة والعلم والقدرة...)، فإن هذا التغي يعني أنه إذا كان كل وصف للذات الإلهية ينطوي على قدر من التشبه، فإما أنه يستحيل وصف هذه الذات لاتقاء أي شبه بينها وبين الإنسان أو الأشياء، وإما أن معرفتنا لها لا تتفصل عما نسلبه منها، وأن ماهيتها تقوم بالوصف الذي توصف به، وهذا ما ذهب إليه الباقلاني في تفسيره لموقف المعتزلة من مسألة الصفات الإلهية. فهو يحذر أن المعتزلة يرون بأن الصفة ليست شيئاً أكثر من الوصف، والوصف هو قول القائل وإخبار المخبر. ومؤدى هذا بالنسبة إلى الله أن لا صفة له ولا إسم قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يحملون في الأسماء والصفات، لأنهم هم المخلقون لأنهم هم التي يعملونها بها. ولو صح هذا التفسير<sup>(٢)</sup> لعنى أن ما تنفيه عن الذات تشبه للإنسان ونسبه له، وأن

١- الصفات ذات. أما جود من سلبها عند الفكر قول من قال بأنه عالم قادر حي ذاته، مكتفياً بالقول: علم معناه إثبات إسم الله ومعناه علم بعلوم. للاطلاع على مزيد من التفاصيل، يمكن مراجعة عبد الرحمن بدوي، مفاهيم الإسلاميين، الجزء الأول، دار العلم للملايين، ١٩٧٩ م، ص ١١٧-١١٩.

(١) انظر: روجيه غارودي، فكر هيجل، دار الحقيقة، ص ٢١٣.

(٢) يقول عبد الرحمن بدوي أن هذه نظرية طريقة ينسبها الباقلاني للمعتزلة، راجع المصدر السابق، ص ٦٠٩.

يستحيل تحديد الماهية الإلهية من دون المفارقة. وإذا كانت «الصفاتية» على الإطلاق<sup>(١)</sup> درجاتها تتضمن التشبيه، فليست الصفاتية كما أزيلت عادة مجرد أخذ حرفي بالحق والوقوف عن التفسير. ولكنها تطوي على تأويل للنص. وذلك بمقدار ما تتكشف فريدة بشيئة الصفات للذات الإلهية عن رؤية مضرة للعلاقة بين الله والعالم، مفادها أنه يستحيل تصور الذات الإلهية من دون الخلق، وأن كل وصف لها جزء من حقيقتها. فالمحقيقة هي ما بشيئة، ولا غنى إلا عن التشبيه، وإلا أصبحت معرفة الله مستحيلة. وهكذا يتأرجح الفكر الكلامي، ما بين المعزولة والصفاتية، بين التعطيل والتجسيم، بين التنزيه والتشبيه. وهذا ما يجعل تصور الله يتأرجح بين المماثلة والمفارقة، المماثلة مع الذات ومفارقة لها.

### التوحد مع الذات

إذا كنا لا نجد حلاً عقلياً لمشكلة بين الله والعالم في الفكر الكلامي، فإننا نجد ولا شك عند الفلاسفة مثل هذا الحل. ومع أن ثمة عنصراً مشتركاً بين المتكلمين والفلاسفة في تصوراتهم للذات الإلهية هو اعتقادهم بأن ذات الله لا كثرة فيها يوجه من الوجود، وأنه بريء من جميع أنحاء النص<sup>(٢)</sup>، فإن ثمة فرقاً بينهما، هو الفرق بين طبيعة العقال الكلامي والعقال الفلسفي. فالعقال الكلامي يهدف في الأصل إلى تصورة الشريعة والذنب عندها، ولذلك فهو ذو طابع حيادي عديم إظهار امتصاصات الخصوم كما يقول الغزالي<sup>(٣)</sup>.

أما الفلسفة فإنها ترمي إلى وضع نظرية شاملة للكون، وإلى استحداث مقال تعطي عن خلاله الله والعالم والطبيعة والإنسان. وإذا كان ثمة خلاف بين الفريقين فيما يخص العلاقة بين الله والعالم، إذ ذهب الفلاسفة إلى القول بالتقدم، بينما قال المتكلمون بالحدوث، فإن ثمة اختلافاً بينهما في طريقة الاستلال على وجود الله، هو الأهم من حيث إلغائه الضمير على ماهية الذات الإلهية. فالمتكلمون يستدلون على وجود الله بالنظر في أحوال الخليقة، بينما

(١) الصفاتية هم الذين ابتزوا صفات أولية من العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر... منهم من أخذها على ظاهرها في التشبيه العرفي، وهؤلاء هم المشبهة، ومنهم من قال بصفات أولية لا قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا هي غيره، وهذا هو موقف الأتباع: الطور الشهرياني، المصدر السابق، ص ٩٢ - ٩٥.

(٢) لذلك يرى الشهرياني أن المتكلمين (المعتزلة) انكبوا أن يسمي في الصفات عن العلاقة، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٣) الغزالي، المستدرك من الضلال، ترجمة الروائع، ١٩٥٩ م، ص ١٦.

يستدل الفلاسفة على ذلك بالنظر في الوجود ذاته . وقد عبر ابن سينا عن هذا الفرق بقوله : «تأمل كيف لم يحتاج بياناً لثبوت الأول ووحدانيته وبراهنه من الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وقضاه، وإن كان ذلك دليلاً عليه»<sup>(١)</sup> . فالعقل الفلسفي يعرض إذن له كما هو في ماهيته الألفية قبل إيجاد العالم، ويتأمل الوجود المحض، من غير ما اعتبار للأشياء الحادثة، كما يتجلى بشكل واضح عند الفارابي .

قائه هو واجب الوجود بذاته وهو السبب الأول لكل وجود، أي «الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده»<sup>(٢)</sup> . وهذا الموجود «مباين بجوهره لكل ما سواه»<sup>(٣)</sup>، فهو مفرد بوجوه لا يشاركه وجود آخر بوجود، ولا يشاركه هو أي موجود في معنى ما أصلاً . ووجوده في ذاته ليس مختلفاً عما سواه . لذلك «يكون انحصاراً عما سواه هو توحده في ذاته»<sup>(٤)</sup> . وموجود هذا شأنه لا يمكن أن يكون إلا واحداً، بل إن وحدته هي «مبن ذاته» . فالوحدة هي أن يوجد للشيء الوجود الذي يخصه، والله أحق بهذا الاسم من أي موجود آخر، بل «هو الذي أفاده سائر الموجودات الوحدة التي بها حررنا لقول لكل موجود أنه واحد»<sup>(٥)</sup>، وإذا كان «توحده» هو شخص وجوده، فإن حقيقته ليست شيئاً آخر غير توحده في ذاته، ذلك أن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه أيضاً»<sup>(٦)</sup> . والله أولى بهذا الاسم من أي موجود آخر، لأن وجوده أكمل الوجود ولأن من يعقله يعقل الموجود على حقيقته، بل هو «الحق الأول الذي يفيد غيره الحقيقة ويكتفي بحقيقته من دون أن يستفيد الحقيقة من غيره»<sup>(٧)</sup> . وحقيقته ليست شيئاً سوى أنه حق . وهكذا يؤول التحليل الفارابي للذات الإلهية في كل مرة إلى التأكيد على معنى الوحدة، بحيث يبدو الله الصورة المتأصلة للوجود، الصورة التي تتساوى مع ذاتها وتتطابق معها . وإذا كان الفارابي قد وضع بأن

(١) ابن سينا، الألفاظ، والتهيئات، تطويع سليمان دينا، القسم الثالث والرابع، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨ م، ص ١٨٨ .

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق شير نازك، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩ م، ص ٢٤ .

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥ .

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠ .

(٥) الفارابي، أصول متفرقة، تحقيق فوزي عتري الحمار، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١ م، ص ٥٣ .

(٦) المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص ٣١ .

(٧) أصول متفرقة، المصدر السابق، ص ٥٣ .

«هويت عقل»، فإن البحث عن معنى هذا العقل ينطفي في النهاية إلى معنى الوحدة. فهو لا يعقل إلا ذاته، والعقل والعقل والمعقول فيه معنى واحد وقامت واحدة وجوه واحد<sup>٤٩١</sup>، وبالفعل، فإن ما وجوده هو توحده في ذاته، أي ما يوجد بذاته وفي ذاته وإنشائه. يعادل في النهاية «العقل بالفعل» أو «العقل المطلق» بلغة هيدل، أي يتحول إلى ذات متعققة أصلاً تكفي بذاتها، من دون سواها، تحب ذاتها وتمسكها سواء أحبها الغير أو لم يحبها، وسواء عشقها الغير أو لم يعشقها. واعتدها تتحول الهوية الإلهية عند الفارابي إلى ضرب من الترسمية المطلقة تمثل أعلى أشكال التنامي مع الذات، وتتم من نزوع الفيلسوف إلى تأليه ذاته<sup>٤٩٢</sup> كما تنسب عزله وانقطاعه عن الواقع والغير. بالمقابل يبدو التصور الديني للهوية الإلهية أقل خطاً وتطرفاً وأكثر إيجابية وجدلية. فالأثرية تظهر في العقل الديني من خلال اسمائها، وتنتج على زوايا خاص، وتتميز بالنسبة إلى مكان، وتؤكد من خلال لحاورها مع الإنسان واستدعائه.

### الوجوب والإمكان

ولكن كيف يمكن لما يوجد بذاته ويكتفي بحقيقته أن يوجد عنه سواء؟ وماثالي كيف تنشأ المفارقة عما وجوده عين ذاته كما يعرف ابن سينا الله؟ لا شك أن مفتاح المشكلة، مشكلة العلاقة بين الله والعالم، يعني أن يُبحث عنه في التمييز الذي أقامه الفلاسفة المسلمون بين الوجوب والإمكان، الظاهر يشكّلان نظيرين يتأرجح بينهما الوجود، والوجود الواجب هو القائم بذاته، أما الممكن فهو ما يتقوم بغيره، الواجب وجوده عينه (هوية) مطلقة، أما الممكن فيخالف وجوده المفارقة، لأنه يوجد عن غيره لا عن ذاته. والواجب يتوحد مع ذاته، أما الممكن فهو عرضة الانقسام. وفي الواقع لقد قام الفكر المعاصر منذ اليونان على هذه الثنائية بين العقل والمحسوس، بين الثبات والتغير، بين الفعل والقوة. وقد حاول هذا الفكر دوماً أن يقضي على الصيرورة، أي على المتغير والمتعدد والمتغير، من خلال ثبات المفهوم ووحدة الكينونة. والفلاسفة العرب أمثال الفارابي وابن سينا لم يخرجوا عن هذا الخطأ، ثابته الثابتة التي حكمت الفكر الفلسفي منذ البداية إطاراً لتذكيرهم، فبحرنا بدورهم إلى تفسير الممكن من خلال الواجب، والحادثة من خلال القديم، وبالتالي فسروا المتغير من خلال المماتل، أي أنهم سعوا من خلال هذه الثنائية إلى

(١) المدينة العاقلة...، ص ٣١.

(٢) ج. غوستوروف، المصدر السابق، ص ١٣١.



ردم البهية الأنطولوجية بين الله والعالم. وإذا كان من طبيعة الفكر أن يبحث عن الضرورة وراء الصفة وعن النظام وراء القوضى، فإن الفكر العاقلاني يرد الاختلافات التي يتكشف عنها الوجود إلى وحدة أصلية، ويفسر الإمكانيات التي يحيل بها الكائن بوصفها نقصاً أو سبباً إلى التشاب مع أصل أول. ومشكلة الخلق تكمن هنا: تفسير الإمكان الذي هو مغايرة وضرورة وحدوث من خلال الوجود الذي هو ثبات ونطاق وأزل.

في الحقيقة، لقد رفض الفارابي نظرية الطلاق من عدم<sup>(١)</sup> محض واستعاض عنها بنظرية «الفيض». ويموجب هذه النظرية يمكن القول إن من طبيعة الأول والواجب أن توجد عند سائر الموجودات: فولى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم عبودية أن توجد عند سائر الموجودات<sup>(٢)</sup>. على أن الوجود الذي للأول بذلك لا يختلف عن الوجود الذي فيض به على غيره: فوجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعبه وجوده الذي به يحصل وجود غيره<sup>(٣)</sup>. ما هي النتيجة التي يمكن أن تستخلصها من ذلك بشأن الصلة الأنطولوجية بين الله والعالم؟ إذا عدنا إلى «المادة» و«الصورة» كما يستخدمهما الفارابي، نجد أنه حدث عن علاقة متبادلة بينهما بحيث لا تقوم الصورة بلا مادة وبحيث توجد المادة لأجل الصورة<sup>(٤)</sup>. وإذا كانت الصورة هي ما به فيتجوهر الشيء بالفعل، أي إذا كانت مادية الشيء لا تتحقق إلا من خلال الصورة، هل يمكن لنا أن نستخرج من ذلك وحدة الذات والموضوع عند الفارابي، وأن نتحدث بالتالي عن تجاوز الثنائية بين الله والعالم عند المعلم الثاني كما ذهب إليه طيب تيزي<sup>(٥)</sup> من التفسير علينا التسليم بذلك. فكلام الفارابي في الموجود الأول واضح من حيث كونه الأول لا يتفرع بالمادة ولا بالصورة<sup>(٦)</sup>، بل يقوم بذاته ولذاته فقط بمعزل عن أية علاقة أو إحالة أو إضافة. فوجوده في ذاته هو عين وجوده الذي به توجد سائر الموجودات. ولا يمكن أن نقول هذه الصيغة بالقول إن الله هو الموجودات

(١) لا يمكن أن نجد ما جاء في «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين» حيث يلعب الفارابي إلى القول بالحدوث.

(٢) الطبعة الفاضلة، المصدر السابق، ص ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥) طيب تيزي، مشروع دراسة جذلية إلى الفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ١٩٧١ م، ص ٢٠٠.

(٦) الطبعة الفاضلة، المصدر السابق، ص ٢١.

عنها، ذلك أن أقصى ما يوجد به هو التباين، عباداً، وهكذا تتحدد المادية الإلهية بذاتها فقط من دون أية مغايرة، والأصح أن نقول هنا أن الموجودات القائمة عنه توجد له وليس العكس كما يقول طيب تيزيني: «إن وجوده لذاته يصبح وجوده للعالم»<sup>(١)</sup>. فالحق في مفهوم الفارابي، لا سبب له من أحله وجد، أي لا غاية له يوجد من الوجود، كما تقدم ذكره، بل كل شيء إنما وجد لكي يصير إلى كماله الأخير، «والعالمات وجودها لأجل الضرورة»<sup>(٢)</sup>. ومن هنا لا يصح القول بأن الله هو لحمة العالم، وحركته الخاصة الذاتية<sup>(٣)</sup>. تلك أمّ الذات الإلهية لا تتحقق عبر العالم. لا تلك أمّ الذات الإلهية بما هي تعقل نفسها تمثل الوجود الحق، وأن عقلها هو عقل الوجود بتمامه، غير أن هذه الذات ليست محصلة نمر ولا هي متدرجة بالعالم حتى تتحدث عن وجود واحد أو وحدة وجود. ثمة مسكونية في تصور الذات الإلهية عند الفارابي تجعل من الله هوية مطلقة تتحدد بنفسها لا بغيرها، وتعقل نفسها لا غيرها. أما الموجودات فتوجد له وهو لا يوجد إلا لذاته. والوجود بذاته لا يطوي على أي قدر من المتوسط بينه وبين نفسه، فلا موضوع للذات الإلهية تتوسطه في وجودها أو في معرفتها لنفسها. وبمعنى آخر لا تدخل الموجودات الحادثة كعنصر في تحديد الوجود المحض، وبالتالي لا يطوي هذا الوجود على أية مغايرة، بغيرها القول بوجود الذات والموضوع<sup>(٤)</sup>. إن نظرية الفارابي في النفس إذ تحاول دمج الفجوة بين الله والعالم، تحول الكينونة إلى عقل محض، وتصاهر اقتراح الوجود على الممكن والحادثة لصالح فكرة قبلية أو قصد تتعال. إنها تنظر إلى التمييز المعرفي الذي يقيم العقل بين الواحد والممكن بوصفه تمهيداً لأطوارها بين شكلين من أشكال الكينونة. والواقع أنه إذا كان الممكن يستوي فيه الوجود والعدم، فإنه لا يتحصل له الوجود إلا تنفيذاً لقصد أو تحقيقاً لغاية تتعدها. فالقصد يسبق هنا عموماً الحدوث، على خلاف ما يمكن أن نجد في النظرة الحديثة إلى فكرة الإمكان. فالإمكان ليس هو الذي لا يوجد من فاته<sup>(٥)</sup> كما يقول ابن سينا، بل هو

(١) مشروع رؤية جديدة...، المصدر السابق، ص ٢٠٠.

(٢) المدينة الفاضلة...، ص ١٢.

(٣) مشروع رؤية جديدة...، ص ٢٠٠.

(٤) لا شك أن هناك فرقاً بين استخدام البيهقي في قراءة تاريخ الفلسفة وبين اعتبار فلسفة الفارابي ذات بعداً عملياً. فالمفهوم البيهقي، قد يلقي الأضواء على إشكالات تاريخ الفكر، ولا يعني مطلقاً أن النظريات السابقة على عقل هي أشكال «دنيا الفكر».

(٥) الاقتدارات والقياسات، الفلسفات الثلاث والرابع، المصدر السابق، ص ١١٩.

احتمال أن لا يوجد، أو أن يوجد على غير ما هو عليه، وهو احتمال يتطلب طبيعة الشيء ذاتها. ومن هنا نستطيع القول بأن الإمكان هو خاصية الكثيرة. إنه طاقها على تكوين المختلف والمتعدد، وصيرورتها الدائمة.

## الماهية والوجود

في الواقع، قام ابن سينا بإدخال تعديل على التمييز الذي وضعه الفارابي بين الواجب والممكن. لقد ميز الشيخ الرئيس من جهة بين الماهية والوجود. وهذا التمييز يضيف شيئاً أكثر يجعلنا نقرأ الفارابي أو ابن سينا باتجاه أحادي، أي باتجاه دفع الثنائية بين الله والمالم. فالتمييز بين الماهية والوجود كما وضعه ابن سينا يفرم على جعل الوجود عرضاً من أعراض الماهية. فعد الماهية عند لا يتضمن الوجود<sup>(١٦)</sup>، بل الوجود أمر زائد على الماهية. وهذا الفصل يستخدم في النهاية لتبرير فكرة الخلق كما يقول إتيان جيلسون<sup>(١٧)</sup>. لأنه إذا كانت ماهيات الأشياء لا تقتضي وجودها، فإن هذه الماهيات بحاجة لكي توجد إلى غيرها، وهذا الغير هو الواجب بذاته، أو الله. وهكذا يؤكد التمييز بين الماهية والوجود عند ابن سينا إلى البرهنة على وجود الله على طريقة المتكلمين، أي الاستدلال على ضرورة الواجب من الأشياء الحادثة والممكنة، أي الطريقة التي لا يلبس بالفيلسوف اتباعها حسب ما قرر ابن سينا بنفسه، ولعل هذا ما جعل ابن رشد يحذر السبب الذي حمل ابن سينا على جعل الوجود من الواجب الماهية، كونه مزج علمه الإلهي بكلام الأنشاعة أي تأثره بموقف المتكلمين<sup>(١٨)</sup>.

ولكن إذا كان الواجب هو الذي يمنح الموجودات ماهيتها ووجودها أي حقيقتها، فإن هذا الواجب لا ماهية له انفصال عن الخارج، بل لا ماهية له البتة، حسبما ذهب إليه الغزالي<sup>(١٩)</sup>، في قرأته لابن سينا: فالوجود الأول هو وجود محض، والوجود هو له كالماهية لغيره. وبهذا نجد أنفسنا أمام فصل قاطع بين الواجب والممكن، بين الوجود والماهية، بين الله والمالم، بحيث لا يعود بإمكاننا أن نتحدث عن تجاوز للثنائية عند ابن

(١٦) الفارابي والسيهني، التسميات الثالث والواحد، المصدر السابق، ٢٦١.

(١٧) «الكان والماهية»، المصدر السابق، ص ١٢٠.

(١٨) الطر، مبحث نظري، ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠ م، ص ٢١.

(١٩) الغزالي، إلهام الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٣ م، ص ١١٧.

سينا. فالأول لا يتعلق فاته بشيء فضلاً عن الموضوع<sup>(١)</sup>. وإذا كان مذنب أرسطو يتوهم على ثنائية الصانع والصورة، من حيث تصور كليهما أزلين، فإن أي حديث عن وحدة وجود في فلسفة ابن سينا لا يصبح إلا إذا تمنا بقى أحد الطرفين: إما الله وذلك من طريق شيء أي تحديد له وجعله بلا ماعية ولا حقيقة، وإما العالم بجعله وجوده عرضياً يضاف إليه من خارج. إن وحدة الوجود إذا ما فهمت على نحو جدلي، فنترى أن لا يتحدد الأول إلا صير الآخر، وأن لا يتحقق الهوية إلا صير المتغير. وإن لا يتوهم القديم إلا صير الحادث، أي أن لا تتحدد الذات إلا صير الموضوع، وهو معنى غائب عند ابن سينا.

### تمييز الشيء عن مثله

إن نظرية الغارابي في القبح مع تفسيتها فكرة قدم العالم وتصورها للكون بوحدة «جملة واحدة»، فهي بتصورها للكينونة كوجوب محض، تطرد من فاعليها كل احتمال. فالعالم عند الغارابي لا مجال فيه للاحتمال. وهو إذا كان ميكنة، إلا أنه إن وحد فلا يمكن أن يوجد إلا على على الشكل الذي وجد عليه. وبالمقابل، كانت رؤية الغزالي للعالم معاكسة تماماً لرؤية الغارابي وابن سينا. لقد تصور الغزالي العالم من خلال الاحتمال، ومن هنا إنكاره فكرة الضرورة وذهابه إلى أن كل شيء حائر<sup>(٢)</sup>. لا شك أن كلا الرؤيتين للعالم، سواء تلك التي تجعله বিষماً أو تلك التي تجعله خلفاً، تعنيان أن مبدأ العالم يقع خارجاً، غير أنهما تعكسان في النهاية تصورين للذات الإلهية: فقد تصور الفلاسفة الله كعقل مطلق، كصورات تصور قصت بأن يوجد العالم على الدوام وعلى الوجه الذي وجد، بحيث تشكل جملة الموجودات لوحة متناقضة مع نفسها منذ الأزل، وبذلك لا يمكن أن يتطوي على أي تجديد حقيقي. مقابل ذلك، تصور الغزالي الله كإرادة مطلقة. والإرادة حركة وحرية، لا وجوب فيها بوجه من الوجود. فهي من شأنها تمييز وقت عن آخر وبيئة عن أخرى، أي «تمييز الشيء عن مثله»<sup>(٣)</sup> وبالتالي خلق المتغير. ذلك أنه إذا كانت «أحوال القديم متشابهة»<sup>(٤)</sup>، وإذا كانت الموجودات تفيض بالضرورة من هذا القديم كما يقول الفلاسفة، تصبح عند ذلك الأوقات والهيئات والأوضاع متساوية بالنسبة لله، وبالتالي تصبح الأشياء

(١) الإنشائية والبيانات، المصدر السابق، ص ١٨١.

(٢) نهضة الفلاسفة، المصدر السابق...، ص ١٩٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.

متعائلة، ولا يعود شئ مبرر لكي تتغير الموجودات وتباين. ومع أن محاولة الغزالي لم ترم إلى إنشاء مقال عقلي نقول من خلاله العالم كما هو شأن العقلاء الفلسفي، إذ كان هاجس الرجل كلامياً أصلاً، فإن تحروء من نظرية الفلاسفة شكل شرطاً لكي يتصور العالم من خلال معنى الإمكان. لا شك إن الإمكان ليس هنا صفة ملائمة للعالم، وللكينونة، بل هو مرتبط بإرادة متعالية. ولكن معنى الإمكان يتضمن نقد فكرة الضرورة، ولا يحصل من المستحيل أن يكون بإمكان العالم أن يكون مختلفاً عما هو عليه. وهكذا يدرج العالم لدى الغريتين بين الوجوب والحدوث، بين الضرورة التي تنتج الشئ والإمكان الذي ينتج المتغيرة.

### الذات جميع الموجودات

ربما كان ابن رشد أقدر الفلاسفة العرب على تجاوز ثنائية الواجب والممكن، أو المتعالي والمحادث، أي الله والعالم. وإذا كان هذا الفيلسوف المهتم الغزالي وابن سينا بتشويه مذهب المعلم الأول، من خلال نظرية «القيس»، فإن عودته إلى الأرسطية كان شرطاً لتجاوزها، لأن من يلق على حقيقة مذهب ما، وحده قادر على تجاوزها، كما يقول البعض. وبالفعل، إن نظرية أرسطو في الوجود تعاني من مأزق يتمثل في عدم وجود أي «صلة وجودية» بين الكون والله<sup>(١)</sup>، وهو ما لم يستطع حله أيضاً الغزالي وابن سينا. فالمحرك الأول عند أرسطو، تقتصر وظيفته على أن تحصل الجواهر الأولية، في العادة الأولية أيضاً، على ما هي عليه. فهو يسبب الجواهر فقط، من دون وجودها. وبذلك يلقى السؤال حول هذا الوجود. لقد ذهب ابن سينا إلى اعتبار الوجود أمراً مضافاً على المادية من خارج، لكي يستد، إلى واجب الوجود بذاته، ويبرز بالتالي فكرة الحدوث. غير أن ابن رشد وجه الانتقاد شديداً لابن سينا لجملة الوجود أمراً لا يتقوم به الموجود<sup>(٢)</sup>. وهذه الموضوعات تنهي برأيه على التمييز الذي أقامه ابن سينا بين الواجب بغيره والممكن بذاته، وهذا ما رفضه شارح أرسطو. لقد وافق ابن رشد ابن سينا على قوله بأن الواجب لا يمكن تصوره إلا كواجب بذاته أو بغيره، كما وافقه أيضاً على القول بأن الواجب بغيره، لا يمكن أن يوجد إلا بغيره. مهما كان عدد المتوسطات التي تفصله عنه<sup>(٣)</sup>. غير أنه لم يوافق على القول بأن ما

(١) الكون والمادية، المصدر السابق، ص ٦٤.

(٢) ابن رشد، نهج التمهيد، القسم الثاني، تحقيق سليمان غيا، دار المعارف ببيروت ١٩٦٥ م، ص ٨٣.

(٣) الكون والمادية، المصدر السابق، ص ٧١.

وجوده ضروري بغيره، ممكن بذاته، لأن الواجب كيفما فرضي ليس فيه إمكان أصلاً<sup>(١)</sup>. فالشيء إما أن يكون واجباً أو ممكناً، وإلا خالف طبيعته، وهو محال. ولكن، إذا كان ابن رشد يرفض ضرورة الوجود وحدوثه، ويستبعد من ثم فكرة الخلق، فكيف يحل التناقض الذي لفتت عليه الأرسطية؟ لا شك أن ابن رشد مثالي حقيقي. فهو يشترك مع أرسطو بالقول إنه لا إمكان لأن يوجد شيء من لا شيء، فكلا الفيلسوفين يحتلان قدم المادة ويستبعدان إمكان تصور الكون على غير ما هو عليه. وكلاهما يعتبران أن ما يحدث لا يحدث إلا لأنه ضروري الوجود. غير أن ابن رشد قدم تصوراً مختلفاً للعلاقة بين الواجب والممكن، فإذا كان كان إله أرسطو لا يتجج وجود ما يوجد، فإن إله ابن رشد يتجج الوجود ليس على النحو الذي يقرره المشككون أو ابن سينا. فهو إذ يوجد العالم، فيقدر ما يتطوي العالم بذاته على إمكان وجوده، أي يقدر ما يتضمن المعلوم العلوي، ويقدر ما تحتاج المادة إلى الصورة، ويقدر ما تستدعي الفوضى النظام، أو المحسوس المعلوم. وبالفعل، يؤكد ابن رشد في أكثر من موضع على أن من فهم الحوادث «من لا موجود»، فقد وضع معنى للحدوث لم يشاهد قط<sup>(٢)</sup>. فلي نظره المادة علة للصورة كما الصورة علة للمادة، والجسم لا يصدر بأسره عن مفارق<sup>(٣)</sup>. وهو يؤكد من جهة ثانية أن اللات الإلهية هي «جميع العقول بل جميع الموجودات»<sup>(٤)</sup>، وأن الله أنشأ بعقل العالم الساري فيه والتمسك به.

وعكفاً يقدم ابن رشد تصوراً للملافة بين الله والمادة يختلف اختلافاً كبيراً عن تصور الفارابي وابن سينا لها. إن تعدد ابن رشد لابن سينا في تصور الإمكان وفي فصله بين المعانية والوجود، وهما ركنان من أركان فلسفته، بين أن ثمة انقطاعاً بين موقفَي الرجلين. وإذا كان ابن رشد في رده على الفزائي، أو في تنقده لسلفيه (الفارابي وابن سينا) وهو في معرض هذا الرد، يقدم نفسه كشراح حق لأرسطو، فهو يؤول معلنه يقدر ما يشرحه. إنه يؤوله على نحو يجعل الأثر الإلهي مقتصراً على فعل المركب من المادة والصورة. فإله لا يفعل الصورة برباه لأنه لو كان يفعلها في الهيولى، «لكان يفعلها في شيء لا من شيء»<sup>(٥)</sup> وهو محال. وإذا فالإمكان يوجد في الفعل، مقلداً ما يوجد في المتفعل والقابل. وعليه، فمن

(١) تفاوتت الجهات، المصدر السابق، ص ٦٠٢.

(٢) المصدر السابق، القسم الثاني، ص ٦٣١.

(٣) المصدر نفسه، القسم الأول، ص ٢٨٧ و ٢٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٣٠.

الحائز القول أن العالم، عند ابن رشد، يسبب نفسه بوجه ما، وأن ثمة «علاقة وجودية» بين الله والعالم كما يرى طيب تيزيني<sup>(١)</sup>، وهذا ما يسمح بالقول فضلاً بأن الهوية التي تفصل الله عن العالم تنقلص إلى أبعد حد ممكن، لأنه لا وجود له من دون العالم ولا للعالم من دون الله<sup>(٢)</sup>. بذلك تنحل العلاقة بين الكثرة والوحدة، وبين القديم والحادث، إذ لا شيء يمنع عند ابن رشد أن يكون الأول شيئاً واحداً بحيث «تصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة» كما ليس يمنع في الكثرة «أن تصور تصوراً واحداً»<sup>(٣)</sup>، وهكذا يمكن أن توجد الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة<sup>(٤)</sup>، كالحال في الرئيس الذي تحت رئاسته كثيرة يشكل هو وحدتها العليا. لا شك أن أقوال ابن رشد تحتمل أن تؤول باتجاه مفهوم واحد، أي باتجاه القول بوحدة الوجود، كما بين على نحو واضح طيب تيزيني. قلنا عند ابن رشد شيء ما يكون نظام العالم ووحدة وعقله، وهذا ما يميزه بشكل قاطع عن الغرابي من جهة، وعن الفارابي وابن سينا من جهة أخرى. فالوجود عنده ليس قيصراً أو صدوراً، ولا هو عرضي، وإنما هو «إخراج» ما بالقوة إلى الفعل، أو نقل الإمكان إلى التحقق<sup>(٥)</sup>.

غير أن ابن رشد، وإن بحث عن الإمكان في العالم ذاته، وبالرغم من تصوره للذات الإلهية على نحو لا يتفصل عن العالم، إلا أنه كان يعتقد بأن الكون يمثل سلسلة محكمة من الأسباب والمسببات تحيل كل ما في العالم إلى ضرورة. عاقبت القول بأزلية العالم يعني عنده قبل كل شيء أنه ضروري، لأن الممكن الأزلي ليس معقولاً، ولأن الإمكان في الأمور الأزلية ضروري<sup>(٦)</sup>. لقد طمس مفهوم الضرورة على تفكير ابن رشد. فحتى العقل ليس عنده شيئاً «أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها»<sup>(٧)</sup>. وهكذا تصور الكون من خلال فكرة الضرورة التي تحتمل أن توجد الموجودات على الدوام أو أن لا توجد قط، دون أن يكون ثمة إمكان لاحتمال آخر. فالكون تغيير من ضرورة مطلقة والعقل مسببة مغلقة. وبذلك لا يبقى مجال لأن يحتمل أي تغيير أو تحديد. ومع أن القول يقدم للعالم يعني من جهة ما يعني أن ما يوجد

(١) مشروع رؤية جديدة... المصدر السابق، ص ٣٧٤ - ٣٧٣.

(٢) ج. كاتري، «العلاقة العربية في أوروبا الوسيطة (بالفرنسية)»، باريس، ١٩٦٠ م، ص ٢١٩.

(٣) نهضة الفلاسفة، القسم الأول، المصدر السابق، ص ٣٧٤.

(٤) ج. كاتري،... المصدر السابق، ص ٢١٢.

(٥) مشروع رؤية جديدة... المصدر السابق، ص ٣٧٧.

(٦) محمد خفري، ابن رشد، المصدر السابق، ص ٢٢.

(٧) نهضة الفلاسفة، القسم الثاني، المصدر السابق، ص ٢٨٤.

ينطوي على إمكان وجوده بذاته، فإن معنى الإمكان بقي عند المشائين العرب، وخاصة ابن رشد، عاملاً للضرورة ذاتها: «المتكفل لا وجود له إلا في الذعر، أما في الخارج فكل شيء ضروري». وكان الممكن ليس سوى تعليق الضرورة في العقل، إذا صح التعبير. بينما تتضمن فكرة الخلق أو الحدوث إمكانية مختلفة، إمكانية أن لا يوجد العالم على الدوام بل إمكان أن لا يوجد مطلقاً، أو أن يوجد بشكل مختلف عما هو عليه الآن. صحيح أن ابن رشد تلمس الهوية بين الوحدة والكثرة، بين المقارن والمخصوص، بين الممكن والواجب، إلا أن مدعيه بقي موصفاً أمام فكرة المفارقة والاحتمال. فالكون يشكل عتده «مكتلة أنطولوجية» لا صندوق فيها ولا شقوق تسمح بولادة المختلف وانجاس الجديد أو المناسخ.

وإذا كان العقل أو «البرهان» لا يتج إلا للضرورة، فالمختلفة هي هي لا تتغير ولا تبدل كما يؤكد معظم الفلاسفة العرب. والاختلاف ينشأ من جهة الرموز والمثالات، أي باختلاف طرق التعبير عن هذه الحقيقة. لفظة العقل أي لفظة الفلاسفة واحدة إذن، وكل خلاف بين البشر مرده إلى أن مقالاتهم لا ترقى إلى مرتبة البرهان وإلى تصور الحقيقة بنفسها لا برموزها. وعليه فإن غيرتهم بعضهم بالنسبة إلى بعض، تعود إلى اختلاف مقالاتهم وأغانيهم، أي إلى اختلاف الدال وليس المدلول. فالمدلول (الحق) واحد والدال (القول) كثير ومختلف. وليس ذلك بعيد عن القول أن الدال هو الذي يميز الذات عن الأخرى ويصح بالتالي المعاملة والمقارنة كما يؤكد جاك لاكاز. وإذا صح ذلك يصبح بمستطاعنا القول أن الاختلاف بين الناس هو اختلاف في وسائل طلبهم للحق. فالأمم والمث والمث والطوائف تتفاضل بالنسبة إلى القارني حسب قربها أو بعدها من الحق، إذن حسب المثالات والرسوم التي تحاكي بها الحقيقة<sup>(١)</sup>، أي حسب قربها أو بعدها عنها. وكذلك تتفاوت طمات الناس عند ابن رشد حسب فطرها وفراحتها، أي حسب طرقها في تصديق الحقائق وتصورها<sup>(٢)</sup>. فالمفارقة لا تتحدد إذن من خلال ثنائية حصرية أو اجتماعية أو دينية. بل تتحدد قبل كل شيء من خلال ثنائية معرفية: ثنائية التخيل والتصور، أو الخطابة والبرهان. لا شك أن مثل هذه الرؤية تحاول أن تجد رابطاً بين البشر، يخفف التباينات التي تفرق بينهم بحكم اللغة والدين والعرق وغيرها من العناصر. فاللهن

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق خير فخر، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١ م، ص ٣١٠.



يعيشون خارج «المدينة» ليسوا بواحدة بالمعنى اليوناني أو كثرة بالمعنى الديني. فذلك أن مدينة الله يمكن أن تقوم في أكثر من مكان، ويمكن أن تتحقق في أكثر من أمة أو ملة أو طائفة. غير أن رؤية الفلاسفة المتكلمين تنطوي من جهة، على غروب من تأليق لذات الفيلسوف، عندما تزعم أنه (الفيلسوف) يمتلك الحقيقة بكاملها وأن مقالة معيار سائر المقالات. وإذا كانت العقلائية اليونانية لم تعصم العقل اليوناني من النظر إلى الغير على أنه المبدأ المطلقة (يونان وبرابرة)، فإن عقلائية فلاسفة الإسلام، جعلها العقل مثلاً ومبدأ للوجود والمعرفة، أي ذاتاً خالصة، كانت تفتح المغامرة ولكن على صعيد مختلف: المغامرة بين من تصور الأمور ومن يتخيلها، أي المغامرة بين الخاصة والعامة، وهذه المغامرة ليس من شأنها أن تنفي الآخر في الخارج، بقدر ما تنفي الآخر في الداخل، وذلك بالقدر الذي استحدثت فيه «ذات العامة» ولم يعترف بها كذات في الأصل.

### المخلوق هوية الحق

إذا كان ابن رشد لم يؤسس متعباً في وحدة الوجود، فإننا واجدون ذلك، بلا ريب، عند مفري آخر كان معاصراً له، وتعني به الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وذلك على الرغم من الاختلاف في الطريقة التي سلكها كل واحد في طلب الحق.

والواقع أن ابن عربي ذهب متعباً مخالفاً لمذاهب الفلاسفة والمتكلمين في تصوره للذات الإلهية، وبالتالي في تصوره للعلاقة بين الوحدة والكثرة، بين الهوية والمغايرة. وإذا كان المعتزلة والفلاسفة قد «عطلوا» الله من كل صفة، أو عرفوه بوصفه عقلاً مطلقاً ووصلوا بذلك إلى صوب من اللامعقول أو فراغ الفكر، فإن ابن عربي لا يتحدث عنه الحق إلا من خلال المطلق. «لما يُحد شيء إلا وهو حد الحق»<sup>(١)</sup>، ذلك «أن الحق يظهر بصفات المحضات» كما «المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها»<sup>(٢)</sup>. وهكذا يظهر الحق في كل خلق ويحد بكل حد. إننا نسمي هذه الصفات الإلهية: فهي من جهة «هوية»، وهي من جهة أخرى «اختلاف». إنها هوية من حيث وجودها، واختلاف من حيث ظهورها في

(١) ابن عربي، «مصوص الحكيم، تعليق أبو العلاء الغني»، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠ م، ص ١١١، مع الإشارة إلى أن هذا الكتاب يتألف من جزئين: النص، أي النص من هي كتب المؤلف وعددها سبعة وعشرون فصاً، ثم التعليقات عليها فصاً فصاً بقلم الطالب، فبدأ من المقدمة التي قدم بها المؤلف للنص.

(٢) «المعتمد»، النص، ص ٨٠ - ٨١.

الأعيان: فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور له هو أعيان  
 الممكنات<sup>(١)</sup>. وإذا نظرنا إليه من الوجه الأول أي من حيث هو هو، فهو الحق والواحد  
 والقديم والأول والباطن... وإذا نظرنا إليه من الوجه الآخر أي من حيث هو غيره، فهو  
 الخلق والكثير والحادث والآخر والظاهر... وكل وجه لا يفتك عن الآخر. فالخلق هو  
 بمثابة نسب للحق، ولا يمكن لذات الحق أن تستمر<sup>(٢)</sup> من هذه النسب. وهذا معنى قول ابن  
 عربي إن الحق هو هوية الخلق وإلا الخلق هو هوية الحق<sup>(٣)</sup>. ومن هنا فهو يخطئ الغزالي  
 وبعض الحكماء (الفلاسفة) لاعتمادهم أن بالإمكان معرفة الله من غير نظر في العالم. لقد  
 اعتبر ابن عربي أن معرفة الله لا تتم إلا عبر مخلوقاته، ما دام الحق يخلق عبر الخلق،  
 والخلق يقوم بالحق. لا ريب أن التطور في الوجود المحض، على طريقة الفلاسفة، يوصل،  
 برأي ابن عربي، إلى معرفة ذات الهية قديمة، ولكن هذه الذات لا يصح اعتبارها إلهاً، برأي  
 الشيخ الأكبر، ذلك أن الإله لا يتفصل عن المألوه، وإلا لما عاد إلهاً. فالإله مستحاج إذن إلى  
 المألوه حتى تتحقق هيئته: فتحن جعلناه بالوحيين إلهاً<sup>(٤)</sup>.

وأتلفاً من هذا الفهم للألوهية يقدم ابن عربي تصوراً جديداً لمسألة الصفات، أي  
 للعلاقة بين التنزيه والتشبيه. فهو يجمع بين الأمرين. فالتك أنه إذا نُظر إلى الله من ناحية  
 ذاته، فهو مزلّ، أي متعال عن صفات الخلق. وإذا نُظر إليه من ناحية لبيته فهو مشبه، أي  
 موصوف بصفات الخلق. وبمعنى آخر، إذا نُظر إليه بوصف الحق، نُزّه، وإذا نُظر إليه  
 بوصف الخلق شُبه. ويرى ابن عربي أن الشريعة تُرثت في موضع وشُهِت في موضع. ولهذا  
 يستفّه المعتزلة والفلاسفة الذين ذهبوا إلى القول بالتشبيه المطلق، لأن كل تشبيه لا يخلو من  
 تنزيه، وكل تنزيه لا يخلو من تشبيه<sup>(٥)</sup>.

والفرق بين التنزيه والتشبيه لا ينشأ فقط من الإضافة إلى ذات الله المتطور إليها من

(١) المصدر نفسه، نفس، ص ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه، نفس، ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٣) المصدر نفسه، نفس، ص ٨١. لا شك أن هذا التوليد للألوهية على يد ابن عربي ليس تصديداً، أو  
 عروفاً على نفس الترتيب. فالفهم الإسلامي للألوهية يختلف عن الفهم الفلسفي لها. وبينما فهم  
 الفلاسفة الله كلمات مجردة، كتشف المطالب القرآني، الموجه دوماً للإنسان، أن الألوهية علاقة  
 وتبعية، كما جاء في الآيات: ﴿قُلْ أَمْثَلُ بِرَبِّيَ الْكَافِرُ﴾ ﴿لَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذْ سَأَلُوا﴾ ﴿الْحَقُّ﴾  
 (٣١، ٦٤)

(٤) المصدر نفسه، نفس، ص ٨٥. المصدر نفسه، نفس، ص ١٥٦ - ١٥٧.

حيث وجهها الباطن، بل ينشأ أيضاً من جهة الناظر إلى الله (الإنسان). فالتشبيه يرتبط بالوهم والتزييه يرتبط بالعقل التشبيه تخيل، والتزييه نظر محض. التشبيه يصدر من الرخوة، والتزييه تجاوز إلى المفروق. وهكذا تتأرجح معرفتنا بين المجازي والمفهومي، بين الخيالي والعقلي. والعقل المتزى، مهما بلغ شأوه في التصور، لا يخلو من حكم الوهم عليه، لأن الوهم أقوى سلطاناً<sup>(١)</sup>. وهذا العائق المعرفي المشغل في الوهم يجعل من المستحيل أن نعرف الله بذاته، محروداً عن مخلوقاته. فالإنسان لا يملك من وهم، ولهذا فهو لا يصف الله إلا بما تعطيه ذاته، ولا يرى فيه إلا صورته هو. فضلاً عن أن العقل هو حكم، وكل حكم هو تقليد وتعليل، وبمعنى آخر، يخطئ العقل عندما يقضي عن الله كل مطابقة ويتصوره كهوية تامة، كما عند الفلاسفة، إذ أن حكم العقل يقدر ما يؤكد هوية ما، فإنه يؤكد في الغيرة<sup>(٢)</sup>، ذلك أنه لا إمكان لأن يتطابق المعلوم والموضوع. وهكذا فلا وجود لعقل خالص يتحد مع موضوعه، بل العقل يعاني لزواجية تحمل المعرفة التامة بالله محالاً، سواء من جهة الموضوع، أي ذات الله، أو من جهة الذات، أي عقل الإنسان. فمن جهة الموضوع، من المعلوم أن الذات الإلهية لا تتجلى إلا عبر الصور. فهي كالمرآة. والمرآة لا يوجد فيها إلا ما قابلها، وهو الصور الكثيرة التي يظهر من خلالها الحق. غير أن هذه الصور لا تضبط ولا تحاطب بها، ولا تُعلم حدودها كلها. ومن جهة الإنسان، لأنه لا يعلم حدود كل الصور إلا بقدر ما تعطيه ذاته وتطلبه طبيعته، أي بمقدار ما يحصل له من صورته. «هناك مجهول حد الحق، فإنه لا يُعلم حده إلا يعلم حد كل صورة، وهذا محال حصوله، فحد الحق محال»<sup>(٣)</sup>. وبمعنى آخر، ما دام حد الله هو مجموع حدود الأشياء كلها، وما دامت الأشياء والتعينات لا نهاية لها، فإن أي حد له يتقوى على قدر من الوهم مهما بالغ العقل في ادعائه. بل إن هذا الادعاء بالوصول إلى المعرفة الكاملة، أي التحرر من سلطان الوهم، هو حكم على الوهم بالوهم. وإذا كان كل واحد يعرف الحق حسب ما تعطيه حقيقته وجوده، يصبح مفهوماً قول ابن عربي: «قال على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة»<sup>(٤)</sup>. فكل تصور لله هو جزء من حقيقة الإنسان. أي أن الإنسان إذا يعقل الله فإنه يعقل في النهاية، من خلال مثاله ذاته والعالم المحيط به. وإذا كان المقال ضرباً من

(١) المصدر نفسه، نفس، ص ١٨١.

(٢) انظر مثلاً أريك داني، العقل - مجلة الفكر المعاصر، العدد ١٦، ١٩٨١ م، ص ٢٣٨.

(٣) نصوص الحكم، المصدر السابق، نفس، ص ٩٨.

(٤) المصدر نفسه، نفس، ص ١٨٢.

المساواة بين الإنسان وذاته، أو بينه وبين الأشياء والغير، فإن معرفتنا بالله ليست إلا ضرباً من وعينا بذواتنا. وهكذا نجد أنفسنا عند ابن عربي أمام نمط من تصور الكينونة تتحلل فيه كل الإشكالات التي واجهت الفكر العربي الفلسفي: الواحد/ الكثير، المتفاوت/ الجسماني، القديم/ العاصم.

لقد قدم ابن عربي تصوراً للذات الإلهية يختلف عن تصور الفلاسفة لها. فإذا كان الله هو الصورة المثالية للوجود كما يمرضها المنطق، أي الذات الحقة التي توجد بذاتها وبثباتها، وإذا كان الوجود هو أحدي الجوهر، فإن الذات الإلهية لا تتحدد عند ابن عربي إلا بعلاقتها بالموضوع إذ جاز القول. لأنه إذا كان الله هو المجلي الذي تظهر من خلاله صور العالم، وإذا كنا لا نصفه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، يمكن القول بأنه في كل موجود تتوحد الذات مع الموضوع، بحيث تغطي كل ذات على قدر من الموضوعية، وكل موضوع على قدر من الذاتية. كذلك، إذا كان الله «أحدي» العين والجوهر من حيث ذاته، وكثرة مشهودة من حيث الصور الظاهرة فيه، يمكن القول بأن الوحدة لا تتجلى إلا من خلال الكثرة. وهكذا ثمة واحد في كثرة، وكثرة ترجع إلى الواحد: هالواحد تجتمع الأشياء وبه تعرف<sup>(١)</sup>. ومن هنا فإن الله في نظر الشيخ الأكبر يجمع بين الأضداد<sup>(٢)</sup>.

ولكن إذا كانت الذات الإلهية أحدية العين والجوهر، فإنها أحدية «معتولة». وهذا يعني، أنه إذا كانت أحدية الذات تقبل الكثرة، أي تقبل صور التبدل والتغير، وتظهر من خلال المحسوس والمعاني، فإن الكثرة لا تغفل إلا بها، فهي كثرة معتولة في أحدية الذات من حيث معتوليتها، وهي كثرة مشهودة في ذات واحدة من حيث تجليها<sup>(٣)</sup>. وهكذا ليس ثمة معتولة بذاتها، بل المعتول ما ينحلق من خلال الأعيان. فالحقيقة هي ما أحمل أنا بذاتي شهادة عليه. وإذا كان العقل، بالمعنى اليوناني، نزوعاً إلى الوحدة وبحثاً عن المشابهة ونزوعاً إلى المفارقة، فإن الكلي في مذهب ابن عربي لا وجود خارجي له. فالكليات وإن كانت غير موجودة بذاتها، فإن لها نسبة إلى الأشياء، وهذه النسبة تفسر من خلال ثنائية الباطن والظاهر، أو الواحد والكثير: «هي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات وهي الباطنة من حيث معتوليتها»<sup>(٤)</sup>. وإذا أردنا تحديد أكثر لهذه النسبة، قلنا: إن للكليات

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، النص، ص ١٢١.

(٣) المصدر نفسه، النص، ص ٥١ - ٥٢.

أثراً وحكماً في كل ما هو عيني، كما أن للموجودات العينية حكماً وأثراً على الكليات، بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات.

وإذاً لا وجود للمعقول من دون العيني، ولا للعيني من دون المعقول. وبهذا يمكن القول بوجود المعقلي والواقعي عند ابن عربي. فالمعقلي هو واقعي والواقعي هو عقلي، كما قال هبزل. والفعل، فالمعقل لا يفصل عند الشيخ الأكبر عن الواقع، بل يتحد معه على نحو جدلي. فكما أن العقل يحكم على الوجود العيني بأنه معقول، فإن الوجود العيني يحكم على العقل بحسب ما هو عليه في نفسه. وأياً كان حكمنا على الحق، فإننا لا نحكم إلا لنا وبنا. لأن الحقيقة هي نسبة أكثر مما هي مثال قائم بذاته، والآلة الدالة هي مقابلة أكثر مما هي هوية، والآلة الواحدة هي معقولة الكثرة لا نقبضها.

وبمعنى آخر، فإذا كان الحق يفيض الوجود العيني، فإن لهذا الوجود الحكم على وجود الحق. والافتقار من هذا لا يعود العلم روحاً خالصاً أو معرفة ما تراه الأسباب كما يقول ابن رشد. فلك أن القلة معلولة للمعقول<sup>(١)</sup>، والعلم نسبة تابعة للمعلوم وأثر من آثاره، وكل حاكم هو محكوم عليه<sup>(٢)</sup>. والعلم من حيث هو علم الحق قديم، ومن حيث هو علم الإنسان محدث، وبهذا المثابة يصبح القديم حادثاً والحادث قديماً. وهكذا تتكشف قراءات المفهوم الحكمي من مترج جدلي يدفعنا إلى اختيار صاحبه من أعظم المعقول الجعلية التي عرفها الفكر البشري عامة. وإذا كان الحق أو الله أو الواجب، أو أي مطلق آخر بحث عنه الفكر الفلسفي، هذا دوماً بوصفه هوية تامة من حيث وجوده أو غيرية مطلقة بالنسبة إلى الإنسان والعالم، فإن الله هو عند ابن عربي هو مجموعة الحدود التي تدلها الأسماء والكائنات. فإله لا يكون هو هو إلا بالنسبة إلى خلقه. والكون هو الأسماء التي أطلقها على نفسه<sup>(٣)</sup>. ومع أن ابن عربي يؤكد على أنه «فتي عن العالمين»<sup>(٤)</sup>، فإن سياق مذهبه يقوم على أيا الإله يحتاج إلى المألوه. فقد خلق الموجودات لكي يرى أعيانها، والأصح لكي يرى «عينا» غير أعيانها، «لأن رؤية الشيء نفسه بطله ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر

(١) المصدر نفسه، النص، ص ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٨٢ - ٨٣.

(٣) المصدر نفسه، التعليق، ص ٦.

(٤) المصدر نفسه، النص، ص ١٨٤.

يكون له كالمركبة<sup>(١٦)</sup>. والمقصود بهذا القول الذي يلخص فلسفة ابن عربي برمتها، أن الشيء لا يرى نفسه بنفسه، أو أنه لا إمكان لأن يرى نفسه بنفسه، بل هو محتاج إلى مرآة تجلوه حقيقة. ومع أن النظر إلى الذات في المرآة ينطوي على شيء من الترجسية من حيث، أن الناظر لا يرى في مرآة الحق إلا صورته، فإن المرآة تعني المغايرة من ناحية أخرى، أي تعني أن التصاهي لا يتم إلا عبر الآخر. ولا كيف تفسر الفرق بين الرقبتين اللتين يتحدث عنهما ابن عربي: رؤية الشيء نفسه بنفسه، ورؤية غير مرآة يرى نفسه فيها. لا شك أن هذا «الأمر الآخر» الذي تمثله المرآة، هو مغايرة الشيء ذاته. فالآخر يمثل حداً من حدود الذات. وتلك الوعي بالذات لا يتم عند فيلسوفنا إلا عبر الوساطة، وكانت الذات تثير «منشقة على نفسها» بسبب من علاقتها بغيرها، إذا جاز استخدام منظور التحليل النفسي<sup>(١٧)</sup>، في هذا المقام. وهذا ما يسمح لنا بالقول أن الذات تتحدد عند ابن عربي بأنها مغايرة، ذلك أنه إذا كان الغير مصدر انقسام للذات فإنه شرط تحققها ووجودها من جهة أخرى.

ومعكلا اففتح ابن عربي أفناً جديداً لتصوير الهوية، جعله يرى الحق في كل شيء وكل صورة وكل معتقد<sup>(١٨)</sup>، وجعله ينظر إلى الهوية كمرآة تتعرف فيها إلى بعضنا البعض، بمقتضى ما تتميز عن بعضها البعض، أي كمرآة تبدو من خلالها الذات هوية بمقتضى ما هي مغايرة. ولكننا لن نذهب بالطبع إلى القول بأن صاحب «الفصوص»، قد حل كل الإشكالات وأغلق الباب أمام التساؤل. فليبرغم من الطريقة الجدلية التي تتبعها ابن عربي في تصويره للعلاقة بين الله والعالم، والتي يبرمجها أصبح الحق يقرأ من خلال الخلق، والقديم من خلال الحاضر، يبقى السؤال قائماً حول المغايرة ذاتها؟ فكيف تفسر مغايرة الحق لذاته، وبالتالي كيف ينشأ المختلف والمتنوع؟ ثمة بعد غائب عن الجدول عند ابن عربي، إنه البعد التاريخي. فالمغايرة ليست وجهاً من أوجه الوجود فقط، بل هي لحظة من لحظات سيرورتها. والمغايرة ليست مجرد تصور للحق، بل هي أيضاً محصلة تاريخ العقل نفسه. وإذا كانت الهوية هي ديمومة واستمرار، فإن المغايرة هي صيرورة والتفصال، بل هي «فني» بالمعنى الذي يبه هيفل.

(١٦) المصدر نفسه، النص، ص ٤٨.

(١٧) لا شك أن الحديث عما تمثله المرآة من العزوبة ومداولة يجرنا إلى نظرية لاكان في هذا المقام. راجع مقالنا حديثاً حب الله، الجدلية الغنائية عند لاكان، مجلة الفكر العربي المعاصرة، المصغر السابق، ٦٠ - ٦١.

(١٨) الفصوص، المصدر السابق، التعليق، ص ١٥٠.

## الهوية نسبة

إن هذه الفكرة لبعض تصورات التراث، إذ تنبني على نقد فكرة الهوية، وإعادة النظر في إشكالياتها، فإن دالاتها لا تلحق في مجتمع يعيش أزمة هوية تجعل منه لبناً للشقاق والتعزق، بفعل صراخ الجماعات المحلية ونزوحها إلى تأكيد خصوصياتها. لا شك أن كل ذات، فردية كانت أو جماعية، تصنف بالانقسام على نفسها، كما يذهب إليه علماء التحليل النفسي والأنتروبولوجيا السياسية. فكل مجتمع ينطوي على أعمال انقسامه على نفسه. وعليه، كل مجتمع لا بد أن يسعى إلى أن يلتزم مع نفسه ويصنع وحدته. غير أن مجتمعنا لم يفلح حتى الآن، وعلى ما يظهر، في صنع هذه الوحدة. مما جعل هويته الوطنية «معلقة» إذا صح التعبير، داخل هذا المجتمع بين فئات المختلفة، ليس بالمعنى الجغرافي وحسب، بل أيضاً بالمعنى الذي يجعل الحد فاصلاً بين الذات والآخر، بل بالمعنى الذي يكون فيه الحد حد الذات أي ما به تقوم وتتماهى. قد يرى البعض أن الاختلافات القائمة بين الهويات المحلية ترقى إلى اختلافات ثقافية بالأصل<sup>(١)</sup>، الأمر الذي يجعل مسألة الوحدة بالغة التعقيد، إن لم نقل صعبة التحقيق. غير أن الفهم الذي استلقت إليه في دراسة فكرة الهوية عند بعض المفكرين العرب والمسلمين على النحو الذي فعلناه، من شأنه أن يحصلنا على النظر بشكل نقدي ومفتوح إلى مسألة الهوية. فالهوية ليست في النهاية سوى أحد نظري كما يقول ليفي - ستراوس، حد يفترض من أجل تفسير مجموعة من الأشياء والعناصر. وإذا صححت فراءنا المفهوم الهوية عند ابن عربي، يتضح لنا بوضوح أن الهوية ليست أيضاً أكثر من حد من حدود الحق. وما دام كل حد هو مرآة للحد، فإن الهوية إذ لا يميزنا عن الآخر من وحد، فإنها تقر بنا منه من وجه آخر. فليس من شرط الهوية في الآخر، أو إقامة سد يمنع الحوار بين الأنا والعالم. والهوية بقدر ما تحيل إلى التاريخ الخاص لكل فرد أو لكل جماعة، فإنها لا تنهي إلا بالعلاقة مع الآخر. لا شك أن لكل جماعة ثقافتها الخاصة التي تمنحها هويتها، أي التي تحفظ لها وحدتها وتؤمن لها استعراؤها ككيونة مستقلة، ولا شك أيضاً أن كل هوية تزد إلى أصل تنصب إليه، وتبحث عن جذر تتماهى معه، وتحيل إلى ما هي تستمد منه المعنى. غير أن الثقافة تبدو ضرورية بقدر ما تقوم على الإنكراء، والهوية

(١) وهذه مسألة تحتاج، بالطبع، إلى نقاش ليس سجاله الآن.

تحيل إلى التاريخ بقدر ما تعمل على توظيفه واستثماره . وهكذا فالهوية القومية تحمي بقدر ما تحرم، وتوحد بقدر ما تعكس الفروقات، وتضمن الاستمرار بقدر ما تنفي التلويح والتجديد.



## التصوف الإسلامي

### هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق؟<sup>(١)</sup>

#### (بحث في عقلانية الجُنيد)

نميهيد

إذا كنا قد اخترنا البحث في عقلانية الجُنيد الذي يعد متصوفاً قبل كل شيء، فذلك يعود إلى اعتبارين اثنين: الأول كون الجُنيد أول من أرسى دعائم فكر نظري صوفي في الإسلام، فمن المهم أن نرى كيف تحولت النزعة العقلية في سياق مذبه الصوفي، والثاني أننا نميل إلى عدم الفصل بين الفلسفة النظرية والتجربة الصوفية.

وإذا كانت العادة جرت عهد مؤرخي الفكر العربي على أن يميزوا في المعرفة بين طريقتين: طريق «البحث والنظر» الذي اقتصص به الفلاسفة، وطريق «المكاشفة» الذي اقتصص به المتصوفة، فليس ما يمنع من أن ننظر إلى هذين الاتجاهين، أو المذاهبين، في تداعيلهما وفي علاقتهما، وليس ما يمنع أيضاً أن يكون الواحد منهما يلقي إلى الآخر، وما يحملنا على هذا الاعتقاد هو ما نلاحظه أولاً من أن الفلاسفة انتهوا إلى «الإشراق»، وهو ضرب من ضربات التصوف، وما نلاحظه ثانياً من أن التصوف الإسلامي لم ينشأ في وضع تاريخي متفقر<sup>(٢)</sup>، بشكل حادة أرضاً خصبة للزعامات الصوفية أو الرومانسية، بل ظهر وشعا بصورة متداخلة ومتولدة مع سائر فروع الثقافة الإسلامية (فقه، كلام، فلسفة، علوم، ...). ولربما كانت دراسة التصوف، بما يعنيه من ميل إلى نفي العقل وإحلال السلوك مكانه، تلقي الضوء على المسار الذي تتبعته العقلانية العربية والمصير الذي آلت إليه، بكل ما يتطوّر عليه ذلك من فترات ازدهار وتآكل، أو فترات وجود وانكفاء.

(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة «الفكر العربي»، العدد ١٥، (أيار - حزيران، ١٩٨٠ م).

(٢) حوّن لويس: مدخل إلى الفلسفة، دار الحقيقة، ١٩٧٣ م، ص ٧٥.

وما دعنا نحاول إبراز العناصر العقلية في تفكير الجيد وتبيان نسط هذا التفكير، فإن الأمر لن يقتصر على دراسة المفهوم هذه في تماسكه ومعزول عن شروط تكونه ورجحه استخدامه. وإذا كانت العقلانية، بما هي إلى إعمال العقل والتسليم بإمكانيته على أن يعرف وينظم، تبدو على جانب كبير من الأهمية بالنسبة إلى مجتمعات ما زالت، برأيه، تقتصر إلى العقلية، فإن لكل عقلانية شروطها التاريخية التي ترسم لها حدود تكوينها ومجالها المعرفي الذي تعمل فيه.

## الإطار الثقافي

لقد أصبح التصوف في القرن الثالث الهجري علماً مستقلاً عن العلوم الأخرى من فقه وحديث وكلام. وبالفعل، فمثل بداية هذا القرن بدأنا نشهد تحولاً في موقف بعض العلماء باتجاه مذهب خاص يتميز عن علوم المحققين والفقهاء ورجال الكلام. وأول من عبر عن ذلك المحاسبي: مضت عليّ ثلاثون سنة لم أسمع فيها شيئاً إلا من الله<sup>(١)</sup>. وما لتصرف القرن الثالث حتى تكبرن التصوف كميدان جديد موضوعه «التوحيد» أو «العرفان»، ومنهجية الزهد، وعلمته «الاتصال» أو «القاء» بالله، وهكذا أخذ الصوفية «يتطعمون إلى بناء مجتمع جديد وحرف خاص في الحياة»<sup>(٢)</sup>.

ولعل الجليلي كان من أبرز من عثر عن هذا التحول. فهو أول من فلسف التصوف بوضع نظرية في التوحيد وتحديد معالم الطريقة الصوفية. وفي الكتب التي تدرج للتصوف وصف الجليلي بأنه «أول من تكلم بعلم التوحيد في بغداد» (القشيري)، كما وصف بأنه: «سيد الطائفة»، و«أستاذ الطريقة»، و«باج العارفين».

مما لا شك فيه أن الجليلي أخذ بصيب وافر من ثقافة عصره. لقد درس الفقه والكلام واستمع إلى الحديث، وأخذ الطريقة عن السلفي والمحاسبي. غير أن ما يهتما هنا أن لغة الجليلي شيء عن اصطلاحه بالثقافة العقلية المعاصرة. فالقرن الثالث الهجري هو العصر الذي تكثر فيه معظم فروع الثقافة العربية الإسلامية، وانتظمت ميادينها، وامتدّت متابعها، ولم يكن بالإمكان أن يحصل ذلك لو لم يكن التفكير العقلي أحد مقومات تلك الثقافة.

(١) انظر، العارضة المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القنولي، دار الكوفة، ١٩٧٨ م، ص ٩.

(٢) مصطفى الشبيبي: الشيخ والزهاد الصوفية، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٦ م، ص ٦٤.

مصحح أن علوم العقل تستند إلى «الخبر»، إلا أنها محتاجة إلى العقل «في التحقق الخروج من مسائلها بالأصول» كما يقول ابن خلدون<sup>(١٢)</sup>. فهي لا يمكن أن تتكون وتتم خارج عقل العقل. وقد كان المعزلة ليبلغ دليل على دسوخ أسلوب التحليل العقلي في فهم النصوص وتأويلها. ثم أن علوم العقل، أو «علوم الأوائل» كما سُميت، بدأت تشق طريقها إلى العالم العربي. فظهر في هذه الحقبة الكندي «أعظم مفكري عصر» المتألفين وأكثرهم تنوعاً في المعارف<sup>(١٣)</sup>. أضف إلى ذلك أن المحاسبي، أستاذ الجند، كان يستخدم «المنهج المنطقي»<sup>(١٤)</sup> في تحليله للتحربة الصوفية، كما يتبين من رسالته في «ماهية العقل». وأوردنا في نصوص الجند لوجدها لعمل لغة الفلسفة من حيث قوة التحليل والإسراف في التجريد والغموض على المعاني. يقول الجند في إحدى رسائله<sup>(١٥)</sup>:

«فكلفت حيث كنت كما لم تكن، ثم كنت بغير دليمت متوحداً وبوجدانيك مؤيداً، بلا شاعداً من الشواهد بغيرك. ولا طيبت لدى القعب من القعب بغيرك. فأين ما لا أين لأية، إذ مؤين الأيات سيد لما أتيه، وإذ الإيادة شهادة في تأييد مبيد الإيادات...».

والعبارة الأخيرة لا يمكن إلا أن تذكرنا بعارة للكندي يصف فيها الله: «مؤنس الأيسات عن ليس». وهما عبارتان تلالان، على كل حال، على الصعوبة التي كانت تعرض أول جيل من المتألفين في إيجاد المصطلح الفلسفي المناسب. فالأولى تلجأ إلى استخدام «مؤين» أما الثانية فإنها تستعمل لفظة «مؤنس» بدلاً من «موجده».

كذلك هناك تشابه بين لغة الجند في فهمه للتوحيد وبين لغة المعزلة. يقول الجند:

«التوحيد هو إفراد المعرفة بمحقق وحدانيته بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بغيري الأضداد والأشبه بلا تشبيه ولا تكليف ولا تصوير ولا تعطيل، وليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (اللمع).

(١٢) ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، ص ١٢٥.

(١٣) الكندي: الرسائل، تحقيق أبو زيد، دار الفكر العربي، ١٩٧٠ م، ص ٢٣.

(١٤) أبو البلاد المصنفي: التصوف، دار المعارف، ١٩٦٣ م، ص ٩٥.

(١٥) اعتماداً في إثبات نصوص الجند والاستشهادات المعتمدة من المراجع الصوفية القديمة على المخطوطات التي أصدرتها كلية الأدب - الجامعة اللبنانية (١٩٧٣ - ١٩٧٤ م)، وقد زودنا بنسخ منها الدكتور علي زحور، وله الفضل في ذلك.

وهذا التعريف يلبى ما يورد الأشعري<sup>(١)</sup> من مفهوم المستزلة للتوحيد. وقد وصف الحكمي، أحد رجالات المعتزلة، الجند بقوله: «وكأن الفلاسفة يحضرونه لندقة معانيه والمفككون يحضرونه لزمام علمه، وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم» (شكرات الذهب).

وإذا كان الجند يفي «مطبوعاً بالكتاب والسنة» كما قيل، فلماذا لا شك فيه أنه كان متمثلًا للجوانب العقلية في ثقافة عصره، مفتتحاً على الاتجاهات الفلسفية. فلنتناول الآن بعض مفاهيمه الرئيسية.

### نظام الوجود

تتلخص نظرية الجند، في ثلاثة مفاهيم مركزية يدور عليها مجمل تفكيره: «الحيثيات»، «التوحيد»، «الفناء». ولا يمكن إغراك أي واحد منها إلا بملاقته مع الآخر.

فهو يميز بين «موجودين للأفئس» و«وجودها بالله وله»، ثم وجودها لذاتها وللأشياء. والوجود الأول هو أول المراحل التي تكونت حيث كانت النفوس في عالم الأرواح، أو عالم «البدء» كما يسميه. وفي هذا الطور كانت الأفئس غير موجودة إلا بوجود الحق لها، فقد كانت موجودة بالحق:

«صاحبتهم وهم غير موجودين إلا بوجودهم لهم، إذ كان واحداً للخلق بغير معنى وجودها لأفئسها، بالمعنى الذي لا يعلمه غيره» (كتاب الفناء).

«وإذا أخذ ملك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: أتستبركون؟ فقد أعبر على فكره أنه صاحبتهم وهم غير موجودين إلا بوجودهم لهم، إذ كانوا موجودين للحق، من غير وجودهم لأنفسهم، فكان الحق بالحق في ذلك موجوداً بالمعنى الذي لا يعلمه غيره... الذين كانوا في الأول أولئك هم الموجودون القاتنون في حال بقائهم القاتنون في حال فناءهم، أحاطت بهم صفات الرمية وأكثر الأزلية وأعلام الديمومة. أظهر هذه عليهم لما أراد فناءهم لهدم بقائهم هناك وليفسخهم في علم الغيب فيه» (كتاب الميثاق).

يلبي هذا الطور طور آخر هو وجود الأنفس لذاتها، أي وجود المخلوق. ويتم الخروج

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، لتحقيق محمد عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ص ٢٢٥.

من عالم الحق إلى عالم الخلق تنبأاً للمشيئة الإلهية :

« أولئك الذين أوجدتهم لديه في كون الأزل عندني في مراتب الأهمية لديه قلوبهم بإرادته ثم جعلهم أكثر أشرجهم بمشيئته خلقاً فأوجدتهم صلب آدم ». (الميثاق).

ولكن الخروج إلى عالم الخلق، أي إلى عالم الحس، هو ارتداد وتحتضر، بل هو تناقض، لأنه فقدان للوجود من نوع آخر، فقدان للتجسيم الغيبي والوجود الأميع :

« ولما أحضرها إليّ بها، استمرت بذلك عتقا كانت به وكان بها ففقدت نفسها وألفت نفسها إذ أفقدتها النمام الأول والأكرام الأتمل وركنت إلى تعلم وتعقل، فالحمرة فيها مستكنة وقصة الفقد متصلة في حال حضورها وكان وجودها ». (الفناء).

وهناك أسئلة كثيرة في نصوص الجنيّد تعبّر عن المضمون المتناقض لمعنى الوجود هذا :

« فإني حين أنشأني وأنشأني في حال فاني » (الفناء) « فزلقهم ثم غلبهم في حجبهم وأحضرهم في تفرقهم فكان فيهم سبب حضورهم وحضورهم سبب غيابهم » (الميثاق).

فالإنسان في وجوده الدنيوي موجود من جهة، مفقود من جهة أخرى. فهو موجود برسومه ومعانيه وأثاره وصفاته، أي موجود للألياء، غير أنه مفقود عن وجوده بالحق. لذلك فهو في ظرف دائم إلى التوحد معه، أي إلى التخلص من حالة الفرق إلى حالة الجمع. ولا يتحقق له ذلك إلا إذا قلبت النفس عن كل شيء، وعن كل عمل لها وعن كل معنى. وبمقدار ما تفنى النفس عن كل فوسم ومعنى، يكون لها البقاء الآخر. والبقاء هو أن يفرم الحق عن الفوسم وأن تبقى هذه به وله. وهنا يتعالى الإنسان إلى حقيقة الحضور، ويرجع آخر العيد إلى أوله، ويصبح في حالة الجمع مع أهمية الحق، وينفتح من ثم أمامه الحب الذي هو أول. وهذا هو معنى التوحيد. فالتوحيد يعادل إذن القضاء. والقضاء هو العمل بميثاق الله. فالانفraz بالوحدانية وهي الامتداد والانشاء، وإنّ تشابه ظاهراً مع تحديد المحترلة للتوحيد، إلا أنه يجب أن يُلهم عند الجنيّد في سياق مذهبه الصوفي. ونقص ذلك أن تقي القصدات عن الله يعني بالنسبة إلى الجنيّد، نفي العقل عن كل ما سواه، إنه لتزج في الفناء عن الحال والرقية له أربعة أوجه.

« الأول هو طعاب رؤية الأرواب والأنداد والأشكال.

والثاني ذهب رؤية الأرباب... مع إقامة الأمر والانتفاء عن النفي في الظاهر...

والثالث ذهب رؤية الأرباب... مع إزالة معارضات الرغبة والرغبة من سواء...

والرابع أن يصح العيد شعباً قائماً بين يديه، ليس بينهما ثالث... بذهب حتى وحركته القيام الحق له فيما أراد منه، والعلم في ذلك أنه رجع آخر العيد إلى أوله. (رسائل الجنيـد)...

فالنفي عند الجنيـد ليس له المعنى السلبي المطلق كما عند المعتزلة، وإنما هو الوجه الآخر للبقاء السرمدي. فالوحدانية هي إذن بقاء تام. إنها بقاء عن البقاء وبقاء في الحق. كذلك يتميز هذا المفهوم عن مفهوم الفلاسفة. فالذات الإلهية لا يفهم عند الجنيـد إلا من خلال جدلية العلاقة بين الحق والخلق، بين الوحدة والكثرة، بين الجمع والفرق، بينما تُدرك الذات الإلهية عند الفلاسفة (الفارابي مثلاً) على أنها متعالية، ثابتة، موجودة بذاتها لا كثرة فيها يوحد من الرخوة.

هل معنى معنى هذا أن ذهب الجنيـد بتصميم القول بوحدة الوجود، التي نجدتها بوضوح عند كبار المصوفة أمثال ابن عربي؟ هل نجد عند الجنيـد فكرة وحدة العالم الشاملة؟

سما لا شك فيه، برأيه، أن تفكير الجنيـد يترجم إلى إلغاء الثنائية بين الله والإنسان. فبماذا يعني أن تكون الأنفس موجودة به من غير أن تكون موجودة لذاتها؟ وبماذا تعني أيضاً حال الجمع، والبقاء، والبقاء السرمدي؟ أليست هذه كلها حالات مختلفة لحقيقة واحدة؟ إن معاني الجنيـد واضحة بهذا الخصوص. فهو يعتبر أن الحالات المختلفة التي نعر بها النفس إن هي إلا تعبيرات عن حقيقة واحدة. إن فكرة البقاء عن الذات والبقاء في الحق تتضمن، بالضرورة، إلغاء المسافة بين الله والإنسان، ويعني أنه لا يفهم الإنسان إلا من خلال الله، كما تعني أيضاً أن الله لا يفهم إلا من خلال الإنسان. بالطبع، لم يقدم لنا الجنيـد مذهباً فلسفياً في وحدة الوجود مُطَبِّقاً مفهومه على مجمل الكون. ما يمكن القطع به هنا هو أن تفكير الجنيـد يتجه بشكل واضح إلى إلغاء المسافة بين الحق والخلق. غير أن الخلق يعني بالنسبة إليه الأنفس والأرواح. أما بالنسبة إلى الدائرة الأوسع، أو العالم الأكبر، فإن الجنيـد يستخدم مصطلح «الأشياء» بدليل قوله برؤية الحق من جهة، ورؤية الأشياء من جهة أخرى. فلا يمكن الحديث إذن عن ضرب من الوحدة الشاملة بالاستناد إلى رسائل الجنيـد. غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن التوحد مع الحق قد استعمل فيما بعد ليشمل سائر

المجردات ، إذا اعتبرنا أن الإنسان يشكل مرتبة أو أنفاً من أنفاً الوجود . ولذلك يصحح من الجائر القول إن كل المراتب والأشكال الوجودية هي تجليات مختلفة ومتفاوتة لحقيقة واحدة . هذه هي نظرية وحدة الوجود كما صاغها ابن عربي .

## نظام المعرفة

ما نريد الوصول إليه بعد هذا العرض السريع لأفكار الجنيّد هو أن نبيّن العناصر العقلية في تفكيره : أدواته المعرفية ، سطح التفكير ، موقفه من العقل .

إنّا كان الخروج من عالم قدر ، الذي هو أول طور من أطوار الحقيقة التكوينية ، إلى عالم الخلق إنّما هو تضيء للعشبة الإلهية ، فإن ذلك يعني بوضوح أن البداية عند الجنيّد ليست مما هو متعلق . إنّما هنا إزاء بداعة لا مجال لتفانيها ، فهي تشكل خلفية النص عند الجنيّد . وأما عمل العقل فإنه يتدرج في تزيين هذه الخلفية وتلصقها . وكذلك أيضاً فإن العودة إلى الأول ، أي الحق ، ليست هي أيضاً من مجال العقل ، وإنما ستكون أداتها الإرادة ، أي رياضة النفس بالمعالية والمجاهدة . من هنا فإن « الطريقة » الصوفية هي التي تشكل أساساً للمعرفة ، أي للعلم بالغيب . ذلك أن غاية الطريقة هي الوصول إلى القاء أي إدماة القاء هناك حيث الاطلاع على مكونات عليه :

«عارف من طلق عن سرّك وأنت ساكت»

«عارف من يرى دور الله»

«ظلمت بعيني عن حالي» (الرسائل)

إذا كان الأمر كذلك فما هو دور العقل إذن؟

لقد جعل الجنيّد العقل أداة . وهذه الأداة ذات جدوى على مستوى واحد فقط من مستويات الوجود . وبالعقل ، يعتبر الجنيّد أن الإحاطة بالحق لا يمكن أن تكون من طريق العقل . إذ لا يمكن إدراك ما هو حقيقي بالأدوات والمشارك العقلية . فإذا كان الحق واقعاً خارج إطار المحسوس والتأويل ، أي في إطار الغيب ، فإنه تبعاً لهذه التسليمية يصحح من المنطقي الاقرار بحصر العقل عن إدراكه . ماذا يدرك العقل إذن؟ إنّنا نعرف بواسطة مقوّمات الحق التي بها تستند عليه ، إذ لا يمكن للعقل أن يتوهمه ، بل به نستدل على «القدرة الشافعة والعشبة الشامة» فقط . فالنظر في القدرة ينتج باب التعظيم لله في القلب . وعظيم المعرفة في القلب يفسح المجال في علم الغيب حيث تتاح إمكانية معرفة مكونات

«إن عظمى المعرفة بالله ذهبت آثار الجيد واشتت رسوم» . (اللمع) .

وهكذا فإن الاستدلال بالأشياء على وجود الصانع هو أول درجة من درجات المعرفة عند الجليل (الكلاماوي) . وهي معرفة المؤمنين . أما معرفة الخواص فإن شواهدا مختلفة فهي لا تقوم إلا بمحو كل معنى وكل تصور وكل رسم ، بحيث لا يكون لمة أثر للمعلومية والمحقولية والمفهومية . ولا يتحقق هذا إلا بالقضاء . فأول معرفة توحيد . وتوحيد هو الوفاء بميثاقه ، أي التخلي عن هذا الوجود وهذا الحضور إلى الوجود الآخر حيث نجد التعميم به غياً بأمع الوجود (الرسائل) . ويمكن تلخيص موقف الجليل من المعرفة العقلية بهذه المعادلة : «توحيد الخصوص هو ذهاب رؤية الأشياء لفياق رؤية الحق» (الرسائل) .

فهناك إذن مجالان للمعرفة : مجال الأشياء وهو مجال العقل ، ومجال الغيب ولا يكون إلا بمحو العقل وآثاره من تصور أو دليل أو قياس . والعلاقة بين الرقبتين ليست علاقة تدرج ، كما نجد عند الفلاسفة حيث يتم الانتقال من طور البحث والنظر إلى طور الإشراق ، بل هي علاقة جدلية إن صح التعبير . فمعرفة الأشياء تزول بمقدار ما تقوم محلها معرفة الحق ومشاهدته . وبناء عليه ، فإن جنوى المعرفة النظرية إنما تتحقق بمقدار ما تكشف لنا هذه المعرفة عن عجز العقل نفسه :

«أعلم خلقه أشدهم اقرباً بالمعجز عن إدراك عظمته» (أبو نعيم) .

«سبحان من لم يجعل سبيلاً إلى معرفته إلا المعجز عن معرفته» (القشيري) .

وكلما ميزتموه ، بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم فهو مصروف مردود اليكم محدث مصنع متكلم» (اللمع) .

فالمعرفة القائمة على «التعقل» هي ارتداد عن معرفة الحق . أو وسواس تحتاج إلى أن تُزَده أمام حقيقة التوحيد . فما تعرفه يجب أن يؤدي بنا إلى غي العقل أو تضييع وإسلال «الطريقة» مكانة ، لأننا بمقدار ما نتعقل ، ينكشف لنا عجزنا عن إدراك ما هو غيب . وهكذا يتراوح تفكير الجليل بين طرفين أو قطبين : العقل أو الغيب ، رؤية الأشياء أو رؤية الحق ، «التعقل والتعلم» أو الفناء عن كل رسم ومعنى . وهذا ما يمسكنا على الحديث عن جدلية الجليل . وبالفعل ، فإن المفاهيم عنده لا تتحدد علاقاتها وفقاً لتواعد المنطق الشكلي . بل أننا نعرّض على مفاهيم ينجلي بعضها بعضاً ، فقدّ وحضور ، جميع وفروق ، فناء وبقاء ، صحو



ومحور... وهكذا فإن الأفكار والحالات لا تفهم بذاتها بل بتفويضها، فالغناء هو بقاء والبقاء هو غياب... .

«كان عليهم سبب حضورهم وحضورهم سبب غيابهم»

«كان حيث لم يكن ولم يكن حيث كان» (الرسائل).

على أن الأمر ليس مجرد تلاعب لفظي. فليس للحال أو للشيء عند الجيد وجود ثابت. وهكذا ليس بإمكاننا القول بأن «ما هو موجود موجود» وفقاً لقواعد المنطق الأرسطوي. فالشيء موجود وغير موجود أو موجود بمقدار ما لا يوجد من جهة أخرى. فالإنسان موجود ومفقود، موجود بمقدار ما يصير نحو الحق، ومفقود بمقدار ما يبتلى في إثباته. والمصارف الروحي، في لغوه وتصاعده نحو الحق، هو عبارة عن غياب عن الغناء، أي تناقص وتجاوز للتناقص. فالخلق هو تناقص، والخلق هو تناقص أيضاً. أما الغناء والغيب فهما تجاوز للتناقص. وهذه عناصر جدلية لا ريب في ذلك. بالطبع، إن الأسلوب الجدلي عند الجيد لم يلجأ على الصعيد النظري بل هو معطى من معطيات مقالته. وأول ذلك كان تعبيراً عن الإحساس الهائل بالتناقص بين «العربي واللامرئي»<sup>(١)</sup>، بين الله والإنسان. هذا التناقص الذي تغلوي عليه كل فلسفة مثالية، والذي خلق أكبر إشكالات هذه الفلسفة منذ الفلاسفة.

والآن، كيف تفهم موقف الجيد من العقل؟ وبمعنى آخر، كيف تفهم مسألة نفي العقل عند مفكر تميز بالترحم الجدلي والمبالغة في التجريد ولوعة التحليل، وكان مستوعباً لعلوم عصره؟

### أنماط التناقص

لقد سبق أن أشرنا في البداية إلى أن التصوف الإسلامي لم ينشأ في وضع تاريخي متفهم، ولا هو وُلد على أعقاب انهيار حضاري شامل. وإنما نما وتطور بالتوازي مع سائر مروج الثقافة الإسلامية. فهو علم من العلوم له ميدانه الخاص وأبعاده الخاصة. ولا علم ينشأ وينمو خارج نطاق العقل. فلا يجوز أن يؤخذ كنقيض للعلوم العقلية أو الفلسفة النظرية، بل هو يتمتع بمجال معرفي واحد. فالمقال الذي يتطرق هو مقال العقل العربي ذاته على الرغم من اختلاف تكوينه وفعاليته. وهذا العقل كان يعاني من مأزق

(١) انظر، أدريس: الثابت والمتحول، الجزء الأول، دار العودة، ١٩٧٢ م، ص ٩٥.

بتلخيص في عجزه عن أن يتفرع الأفراد بأولوية على الشرع بما هو غيب، وفي عجزه عن أن يتحول إلى نشاط عقلائي، أي أن ينجس في السلوك اليومي عبر التنظيمات والمؤسسات والقرارات. ولعل هذا العائق يجد تفسيره في مأزق «التشكيلات الخارجية» التي سادت العالم العربي آنذاك وفقاً لما يتعصب إليه سمير أمين<sup>(١)</sup>. ففي رأيه، كان العالم العربي مجتمعاً تجارياً لخدمة طبقة مدنية تألف من رجال البلاط والتجار ورجال الدين. وهذه الطبقة، التي كانت تبتّ لغة واحدة وثقافة واحدة لأنها حلت، هي التي «صنعت» الحضارة العربية بفضل التجارة البعيدة. غير أنه إذا كانت التشكيلة التجارية قد حافظت على وحدتها في العالم العربي، على عكس التشكيلات التي كانت تقوم على الحراج المقتطع من الفلاحين (أوروبا)، فإنها شكلت من جهة أخرى سبباً لمصنف الدولة العربية وعدم استقرارها. «إذا أنه كان يكفي أن تندهور التجارة حتى تتلاشى الدول وكذلك المدن التي قامت بسببها». وهذا ما يفسره، برأي أمين، «عشائنة الحضارة العربية». هذه الوضعية، التي لم تكن تسمح بقيام «استمرارية تاريخية وثبات في القوى الاجتماعية»<sup>(٢)</sup>، هي التي شكلت، على الأرجح، السبب الرئيسي الذي يفسر لنا وجهة العقل العربي وقواعد استخدامه. لقد كان محكوماً على هذا العقل أن يؤول إما إلى التناقض، أو إلى استشراف عالم الاشراف، أو إلى معاناة التمزق الذي تشهد أبرز مثال عليه عبد المجيد.

وبالفعل، فقد حاولت المعتزلة أن «تعقل» العقيدة الإسلامية مستغنية من التراث اليوناني. ومع أن المعتزلة اعتمدت العقل في تفسير النص، إلا إنها كانت أسيرة تناقض لا هناك منه. لقد اعتبرت أن العقل، بما هو أداة، قائم على فهم الثقل دون حدود. وكأن العقل أصبح، في الحدود النصوى، ليس فقط أداة للبحث، بل المعيار الأول، وهو ما يؤدي في النهاية إلى إبطال معنى الغيب الذي هو المطلق والأساسي. هذا التناقض لم يكن مطروحاً في المرحلة التي كان فيها «العقل» المعتزلي يحتمي «بفوة» المأمون. فلما انكشفت المعتزلة سياسياً تكشف صبرها النظري عن التوفيق بين الغيب والعقل.

إن هذا التناقض جرى اجتيازاً، باستجاءات مختلفة سلكتها الفكر العربي. فقد ذهب الموحدة إلى إلغاء الغيب والاكتفاء بالعقل فقط، كما فعل ابن الراوندي. أما الأشاعرة فإنهم

(١) سمير أمين: «الطور الامتلاكاني»، ترجمة ريمان حليود، دار الطليعة، ١٩٧٤ م، ص ٤٠ - ٤١.

(٢) انظر، مثلاً رجب كورتاني: «المعصية والنقد الاقتصادي، صحيفة «السياسة»، عدد ١٨٠٦، أول أيار ١٩٧٩ م.

جعلوا العقل في خدمة النفس. وأما الفلاسفة النظريون فقد تجاوزوا التناقض بالبناء آخر، فاعتبروا العقل منهجاً ومثالاً في آن واحد. وبالفعل، فمن لدى مطالعنا «المدينة الفاضلة» للفارابي، مثلاً، نجد العقل مبدأ الوجود ومعياراً للعمل ومنهجاً للمعرفة: فكل من عقل، والسعادة هي لعقل، والرئيس هو المعتقل على التمام، والمعرفة الحقة هي التي تقوم على البرهان. غير أن الفلسفة النظرية إذا كانت قد أسست للعقل مملكته وحسمت بذلك التناقض الفكري داخلها، فإنها كانت تعاني من تناقض آخر: ما العلاقة بين مملكة العقل (المدينة الفاضلة) ومملكة البشر في الواقع؟ لقد رفض الفلاسفة الواقع في أرواحهم نظراً إلى القصور النطر عن العمل، ولبعد ما بين التصور والفعل. فالعقل يقضي: يوجد ماء، بتنظيم فعالية البشر وبضرورة أن يسيطروا على مصيرهم. وعندما لا تحتاج هذه الامكانية لا بد للعقل أن يُستخدم فيما ليس هو بمشغول التجريد والمحسوس. لذلك كان من الطبيعي أن تنتهي الفلسفة النظرية إلى «الأشراق»، وأن تتقاطع مع الصوفية كما نجد في المشرق، أو تزول إلى «التوحيد» خارج المدينة كما نجد في المغرب (ابن باجة). أما الفارقة الباطنية فإنها حسمت التناقض بجعلها الغيب الوجه «الباطن» للشرح، وهو متوطب «الإمام» وحده دون غيره. وهكذا فإن عقلانية الباطنية المتخلطة بالغيب كانت تصب مباشرة في الموقف السياسي. فبمقدار ما كانت الإمامة محاولة لقلب الأوضاع، كان الباطن محاولة لعقلنة الظاهر. وبمقدار ما فشلت الإمامية في الوصول إلى السلطة، تحول الباطن إلى ضرب من التصوف المسمى عند الأئمة بالعلم «المُلْكِي».

### العقل والقوة

أما الصوفية فكانت أكثر الحركات مأساوية. وبالفعل فمن لا يمكن أن نفهم الوجود العام الذي تلحظه عند الحنيد إلا على أنه إحساس عائل بالتناقض، أو معاناة لمازق لا تكاد منه. ولعل هذه الوضعية لا نفهم إلا على أنها، بمعنى ما، تعبير عن الأزمات العامة أو الشخصية التي كانت تواجه اختيارات الأشخاص. بعد مرحلة من الاستقرار والتسكك عرفتها دولة الخلافة، بدأت عوامل الاضطراب والصعق تتغلب. فاندفعت السلطة في تنهي إيديولوجية السلف بما تعنيه من تخليص للنفس على البحث، والتقليد على التجديد، وللتقل على العقل، و«اللوهم» على «العلم»، إذا جاز لنا أن نستخدم في هذا الموضع قراءة وضاح شرارة لنس ابن خلدون. ذلك أن الدولة بمقدار ما تذهب قولها لتعمل إلى التقليد وإلى إطفاء

أثر الأرواح القبيحة المعرفة وبشر العلم<sup>(١١)</sup>. فلا معرفة منفصلة عما نحقق وتم عن طريق الغلبة والقوة. وهذا يعني على صعيد الفكر سيطرة التقليد وانقراض المجال أمام التوهم والوساوس. وهذا يصبح استخدام العقل إما من أجل إبراز محاسن النص وتبرير التقليد وتأييد ما هو قائم، وإما من أجل التفتيش عن قوة أخرى «تتوهم» كما هو الحال عند الصوفية. لقد كان سقوط المعتزلة وصمود المعتزتين حدثاً أروحي يتقلبه على معظم المفكرين في عصر الجند. والحيلة التي شتمها المعتزلة ضد المعتزلة شملت أدلة التصوف الذين اتهموا بالزندقة وحكم عليهم بالإعدام، ومن بينهم الجند نفسه<sup>(١٢)</sup>، من غير أن يتخذ فيهم هذا الحكم. وما يهمنا هنا أن هذا الحدث قدّم المثل للجند على تزاوج العقل والقوة وعلى ارتباط العلم بالسلطة؛ ولا سيما أن الأئمة والعلماء كانوا يتظاهرون بالسلطة على اختلاف مواقفهم وطرق استخدامهم للعقل. يتأكد لنا هذا الأمر من تحذير الجند لأهل التأويل، على اختلاف طوائفهم، من «الحيل إلى الدنيا والركون إليها»، سواء من عبادتهم عملاً للعلم بالثمن اليسير والخطر القليل، أو من «جعلوا السعي إلى الخلفاء والأمراء والحكام وعظماء أبناء الدنيا... من أجل الأعمال وأعظمها قدراً (...) فحملوا العلم إليهم وخرقوا أبوابهم وسعروا بما حملوه منهم إلى من لم يطلبهم له ولم يذهبهم إليه ولم يعرفهم به فذهبهم في أول الأمر فالسعيلة والتمسك إلى الحجاب ومهالة الوقوف على أبوابهم، فمن بين ما نؤيد له بمرور: (...) (الرسائل)

فهو من المعلوم أن يكون ما وآه الجند من تهافت العلماء لإرضاء الحكام والقوز بالمناصب أو المكاسب، قد دفعه إلى الوقوف هذا الموقف السلبي من العقل، بمعنى اليأس من إمكاناته؟ ثم ألا يمكن الاختراص، من جهة أخرى، أن الصوفية كانوا يربطون في مناقشة أهل المذاهب العقلية والزعامات الدينية؟

[إن ثمة وضعية كانت تبحث عن إجابة ثمة تناقض لا بد من تجاوزه. وإذا كنا قد ألمحنا فيما سبق إلى الأنماط التي اتبعها التناقض في الفلسفة والكلام والباطنية، فإننا هنا إزاء نمط آخر من التناقض، له وظيفة أخرى. وبالفعل، فإن التناقض يكهم عند الجند على أنه نزاع بين الذات المثبتة والحق. فالذات هي رمز للواقع. والحق رمز لما لعالم غير

(١١) انظر، مثلاً، وصاح شرارة: المقدمة، التاريخ وجدد السلطة المطلق، في كتابه: الزنادقة، دار المحدث، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٤٢.

(١٢) العلوت المحاسن: العقل وجه القرآن، ص ٢٠.

مركب، عالم الكمال والتعظيم الأبدى. إن تجاوز التناقض يتم هنا بالتوحد مع الحق. والتوحد مع الحق لا يكون بأداة عقلية، إذ العقل يمثلنا بالامكانية لمعرفة الأشياء ولتظيم فعلياتنا وبناء قوتنا. غير أنه إذا كانت الظروف لا توفر شروط هذه الامكانية، بل تقتصر من دور الإنسان وتجعله يشعر بالعجز عن قيادة مصيره وتلقي إرادته أمام إرادة السلطان، وإذا كان العالم هو من جهة أخرى، شاعداً على «المشيئة النافذة» لله، فلا بد أن تصل هنا إلى المأزق: فالذات المشيئة التي هي تعبير عن الواقع مرفوضة من جهة، معقولة ما يُرضى الواقع الذي يعيشه الصوفي، ومعقولة من جهة، بما هي تنفيذ للمشيئة. ولا يمكن التخلص من المأزق إلا بالقضاء عن الذات والانفلات من عالم الواقع. فهناك إرادة الإنسان وهناك إرادة الله. والعقل عليه أن يبرد إلغاء الرغبة البشرية ما دام لا يستطيع أن يفهم رغبة السلطان. غير أن الإرادة لا تُغلب، بحسب التعليم الفروني، بل تتسامى وترغب في الخلود والأبدية والخروج من زمن الأشياء. وهذا هو معنى التوحد مع الحق والجمع به. فالصوفي يتوكل إلى معانقة الحق لأنها وسيلة خلاصه من الواقع المرفوض. فهو بذلك يستعاض عما هو مفقود في العالم المادي، يستعاض عن السلطة المفقودة بسلطة أخرى، وإن وسمية. فيمتلك بذلك القوة التي توازي قوة السلطان إن لم يتغلب عليها. وهذا هو معنى الكرامات: (أن تقب بدارية حساء ياب الجند أرسلها الخليفة لغوايته من دون علمه، فينظر إليها فتقع ميتة) معناه أن الصوفي يعلم بالغيب، ومعناه أيضاً أنه أقوى من الخليفة نفسه فهو ميمر بقدر الله ويتصرف بإرادته. هذا هو الجانب الميتولوجي في الفكر الصوفي. غير أن المعرفة ليس لها هنا المعنى والنور اللذان كتبا لها قبل أن يتأسس مقال العقل مع البيروني، فيما هو «غير متعلق» عند الجند إنما هو ميل العقل إلى أن يتحقق على صعيد الوهم؛ إنه القوة التي يبحث عنها العقل والتي اختفعا على صعيد الواقع. فالمعرفة ليست هنا غيب العقل، بل هي عجزه عن أن يتحقق.

وهكذا لا يصبح النظر إلى التصوف على أنه تقييد للعقل. إنه تعبير عن مأزق هذا العقل الذي لم تنجح له إمكانية أن يتفعل ما يحصل ويحس ويرغب... فتتدفع في أفق الوهم. غير أن ما يبدو عائقاً من وجه ربما ظهر على أنه غير وري من وجه آخر من أجل نمو البحث. فهناك عنصر يجب أخذه في الحسبان في عقلانية الجند، ألا وهو اعتباره إمكان المعرفة العقلية يتحصر في مجال الأشياء، أي في مجال المحسوس والمشاهد كما أوضح الغزالي من بعد. وهذا العنصر يتكامل عند ابن خلدون الذي استخلص جيداً الدرس الذي تقدمه العقلانية العربية بمختلف أنماطها، وبالفعل لقد فصل ابن خلدون بشكل قاطع بين

ميدان الحس وميدان الذنب، واعتبر أن مجال العقل هو المجال المحسوس والذيني فقط.<sup>(١)</sup>  
 أولاً ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما  
 بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها والبرهان عليها،  
 لأن تجريدها المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما  
 هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك القدرات الروحانية حتى نجرد منها ما هيأت  
 أخرى<sup>(٢)</sup>.

بذلك يكون ابن خلدون أول من طرح جدوى التفكير الفلسفي الماورائي<sup>(٣)</sup>. وقد  
 كتب نهاية هذه الفلسفة عادلاً على تأسيس مرحلة جديدة في الفكر النظري. محاولة كتابة  
 التاريخ بما يعنيه ذلك من استخدام نمط عقلي جديد. وأعله فعل بذلك ما سبقه عجيل  
 بالنسبة إلى الفلسفة الأوروبية فيما بعد<sup>(٤)</sup>. من هنا فإن أية محاولة فكرية عربية معاصرة لا  
 تعني جيداً تجربة ابن خلدون، تعتبر ارتداداً نحو الماضي وليس توثيقاً نحو المستقبل، والحلق  
 في دائرة «الزعم» بدل أن نتظم في مقال العلم.

(١) المقدمة، ص ٥١٦.

(٢) داسيف نزار: فكر ابن خلدون الواقعي، المطابع الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٧، ص ٢٨.

(٣) فرسوا شالبي: التاريخ الفلسفي، الجزء الخامس، ص ١٨٣.

## الفهرس

- \* مقدمة الطبيعة الثانية ..... ٧٧
- تطيح لم تقرر؟ ..... ٧٧
- خيار ثالث ..... ٨٦
- الهوية نسبة ..... ٨٤
- \* المعقول والمعتق ..... ٨٧
- الدين والفلسفة ..... ٨٧
- الشخصية الأولى ..... ٩٠
- لامعقولة العقل ..... ٩١
- معقولة العقل ..... ٩٩
- نحن والغير ..... ١٠٢
- الظاهر والباطن ..... ١٠٤
- المحمور والعلاء ..... ١٠٨
- العقل والإصباح ..... ١١٤
- العقل المصنع والعقل المنطق ..... ١١٧
- \* الدولة والعقل ..... ١٢٤
- الحق والحقيقة ..... ١٢٤
- الحق الطبيعي ..... ١٢٥
- الحق الإنساني ..... ١٢٦
- الملعب الجفلي ..... ١٢٩
- التكلية ..... ١٣١
- الدعوة والملك ..... ١٣٢
- نسبة إلى الحق ..... ١٣٤
- مشروعية الدولة ..... ١٣٦
- أهل الحق ..... ١٣٨
- \* مقدمة الطبيعة الثانية ..... ١٤٠
- \* مقدمة المنهج والحقيقة ..... ١٤١
- فن الفهم ..... ١٤١
- التأويل والحقيقة ..... ١٤٢
- \* الحقيقة والمجاز ..... ١٤٤
- الإحصار إمكان لا يقصد ..... ١٤٦
- القوموس والفهم ..... ١٤٩
- الكلام تأويل ..... ١٥١
- المجازي والتحليلي ..... ١٥٦
- البيان لفظي ..... ١٥٣
- المتكافؤ والذاكرة ..... ١٥٥
- القادح والأخر ..... ١٥٦
- \* نحن فهم تكافؤ الإنسان ..... ١٥٩
- نقد مفهوم الإنسان ..... ١٥٩
- لبس الأصول ..... ١٦٠
- تعرية الأسس ..... ١٦٢
- ثورة النولوجية ..... ١٦٤
- سلطة الاستشراق ..... ١٦٥
- روم البيرة ..... ١٦٧
- وهي مصدا ..... ١٦٨
- محاصرة الإنسان ..... ١٧٠
- موت الإنسان؟ ..... ١٧٢
- الإنسان الكامل ..... ١٧٤

## • نحو إعادة قراءة لإشكالية

- ١٤٦ ..... الوثائق الثمينة
- ١٤٦ ..... أثنى معرفي جديد
- ١٤٥ ..... المجتمع ضد الدولة
- ١٤٩ ..... توحيد المنقسم
- ١٥١ ..... العطف فاسم مشترك
- ١٥٣ ..... بربرية حديثة
- ١٥٤ ..... بداية مقبلة
- ١٥٧ ..... كوثية المشكلات
- ١٥٩ • الدولة بين الطوبى والأندولوجيا
- ١٥٩ ..... التعارض الأصلي
- ١٦٠ ..... العلاقة بالآخر
- ١٦١ ..... العلاقة بالدولة
- ١٦٣ ..... الطوبى
- ١٦٥ ..... الجمهورية المثلى
- ١٦٦ ..... المدينة الفاضلة
- ١٧١ ..... الأندولوجيا
- ١٧٣ ..... شرعية الدولة
- ١٧٥ ..... معقولة الدولة

## • التجديد والتأويل في الثقافة

- ١٨٤ ..... العربية الإسلامية
- ١٨٤ ..... العلاقة مع المعاصر
- ١٨٥ ..... ضرورة التجديد
- ١٨٧ ..... إطار العلاقة بالآخر

- ١٨٩ ..... حوة أسدتها الزمن
- ١٩٠ ..... التحقق الخطي
- ١٩٣ ..... إنها بداية

## • الهوية والتجربة في المقال

- ١٩٥ ..... الفلسفي العربي
- ١٩٥ ..... أزمة الهوية
- ١٩٨ ..... الكبارنة عربية
- ٢٠٢ ..... المقال الفلسفي والمقال الفني
- ٢٠٣ ..... صفاته هي هو
- ٢٠٦ ..... المرحل مع الذات
- ٢٠٨ ..... الوجوب والإمكان
- ٢١١ ..... السابعة والوجود
- ٢١٢ ..... تمييز الشيء عن مثله
- ٢١٣ ..... الذات جميع الموجودات
- ٢١٧ ..... المعلن موبة الحق
- ٢٢٣ ..... الهوية نسبة

## • التصرف الإسلامي: هل هو نقي المقال

- ٢٢٥ ..... أم حجرة من التحقق؟
- ٢٢٥ ..... نهج
- ٢٢٦ ..... الأنظار الثقافية
- ٢٢٨ ..... نظام الوجود
- ٢٣١ ..... نظام المعرفة
- ٢٣٣ ..... أنماط الثقافة
- ٢٣٥ ..... المقال والدولة



# التأويل والحقيقة

هذه قراءات التراث الفكري العربي والإنساني يجري فيها صاحبها على طريقة التأويل، مبتعداً من النظر إلى الأصول الفكرية والمراجع المعرفية، بوصفها إمكاناً للفهم وحلاً للدرس ومجالاً للكشف، وذلك فيما يتعلق القضايا التي تروى عنها، والأناس التي تنظمها، والمقاصب التي لأمرها، وفيما يتعلق أيضاً المصادر التي تنظمي منها، والأصول التي أُرث إليها، والعناصر التي تتكون منها. ذلك أن رواج الفكر، إنما قلقت في المنظور التأويلي من الحصر والتقييد، ولمنتج على أن تقل بصورة نهائية، ولا يستغنى عنها تفسير وحيد أو شامل.

من هنا لا تهتم هذه القراءات بإبراز النسق الذي يتولب الفكر ويضبطه، لأن من شأن الفكر الحق أن لا يتعلق على نفسه، وألا ألغى إمكان المسامحة والفهم. ولا هي تهتم أيضاً بالبحث عن أصول الأفكار، فمن شأن ذلك أن يفرس فيما كل فكر، لأنه ينكر أن يكون الاختلاف مؤلفاً للمعنى.. باختصار إن هذه القراءات ترى إلى الموضوع الأصلية بوصفها نسخة كلامية متجددة، واحتمالاً لا يتوقف عن التأويل، بحيث يكون دوماً لدى قراءة هذه الموضوعات لغة مجال لاستنباط القول وإعادة التفكير وتجديد الفهم نفسه. فالتأويل ليس مجرد طريق إلى الحقيقة. وإنما هو شكل من أشكال التفكير يفتح القول في الوجود من جديد ويصبح بإعادة تعريف الأشياء، كما يصبح بتجديد فهمنا للحقيقة نفسها. ولذلك تتطاعف دلالة الوجود ويصبح معنى الحق.



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف : 4711477/4711478 ، 4711479

لتوزيع دار الفارابي

قام بمسح هذا الكتاب ضونيا

مُحَمَّدُ بَكَّاي

*Mohammed Bekkaye*

تم إتمام هذا العمل:

يوم السبت: 19 ديسمبر - كانون الأول 2009.

21.54 ليلاً بتوقيت الجزائر.